ĐỖ TRINH HUỆ

VĂN HÓA, TÔN GIÁO, TÍN NGƯỠNG VIỆT NAM

DƯỚI NHÃN QUAN HỌC GIẢ L. CADIÈRE

CHỦ BÚT TẠP CHÍ
BULLETIN DES AMIS DU VIEUX HUE
ĐÔ THÀNH HIẾU CỔ (1914-1944)

NHÀ XUẤT BẢN THUẬN HÓA



VĂN HÓA, TÔN GIÁO, TÍN NGƯỠNG VIỆT NAM

DƯỚI NHÃN QUAN HỌC GIẢ L. CADIERE

CHỦ BÚT TẠP CHÍ *BULLETIN DES AMIS DU VIEUX HUẾ*

ĐÔ THÀNH HIẾU CỔ (1914 - 1944)

ĐỖ TRINH HUỆ
(Biên khảo)

VĂN HÓA, TÔN GIÁO, TÍN NGƯỠNG VIỆT NAM

DƯỚI NHÃN QUAN HỌC GIẢ L. CADIERE CHỦ BÚT TẠP CHÍ *BULLETIN DES AMIS DU VIEUX HUE* ĐÔ THÀNH HIẾU CỔ (1914 - 1944)

NHÀ XUẤT BẢN THUẬN HÓA
HUẾ - 2006

LỜI NÓI ĐẦU

HỌC giả Léopold Cadière có trước sau trên dưới 250 công trình, trong đó các công trình về văn hóa, tín ngưỡng, gia đình Việt Nam, nói tắt là thuộc lãnh vực dân tộc học và xã hội học tôn giáo, là những công trình đậm nét nhất. ***"Có thể nói Cadière là một trong những người đã đặt nền móng cho việc nghiên cứu Việt Nam đầu thế kỷ này. (...) Cuộc đời và sự nghiệp của Cadière đáng cho tất cả những ai quan tâm đến môn Việt Nam học, dù là người Việt hay người nước ngoài, phải kính cẩn suy ngẫm"*** (*Về văn hóa và tín ngưỡng truyền thống người Việt*, Nhà xuất bản Văn hóa Thông tin, Hà Nội, 1997).

Trình bày lại những ghi nhận của một học giả nước ngoài đối với các giá trị truyền thống của ta như là nền móng xã hội (gia đình, lễ nghĩa, đạo hiếu...) là một việc làm mang tính hiện thực trong việc đào tạo con người, tránh được phần nào những ảnh hưởng duy dụng (utilitariste) do những biến chuyển kinh tế và những giao thoa với các giá trị văn hóa khác, vẫn giữ được tinh thần hiền triết phương Đông ***"hòa nhi bất đồng"*** *mà tổ tiên ta bao đời đã thể hiện qua lịch sử; ngoài ra còn đáp ứng được phần nào các nhu cầu xã hội, khi mà trào lưu tìm về nguồn cội đang được đề cao và phát triển mạnh*

qua việc tôn tạo và công nhận di tích văn hóa trên toàn lãnh thổ.

Song song với các thể hiện vật chất, cần tìm hiểu sâu sắc những động cơ tinh thần tiềm ẩn (archétype) đã được hiện thực hóa bằng những di tích văn hóa tín ngưỡng của người Việt thông qua lao động và sáng tạo của cuộc sống. Nhờ vào những hiểu biết ấy có thể lập định cho tương lai, ***gạn lọc những lạm dụng mê tín dị đoan*** *đã có một số tác động không nhỏ làm trì trệ một số lãnh vực phát triển kinh tế và xã hội. Chỉ cần đọc lại một số ghi nhận của tác giả đủ thấy không thiếu gì những ma thuật kỳ bí khó chấp nhận được, thậm chí mang đậm nét tiêu sơ man dã. Qua nghiên cứu các tập tục xưa, phải thừa nhận rằng một số khuyến dụ hoặc bài bác một số hủ tục là* ***rất chính đáng*** *nhưng đã gây nhiều ngộ nhận rất đáng tiếc hoặc do phương cách tiến hành, hoặc thời điểm chưa được chuẩn bị, hoặc một phần do dân trí còn thấp... Tuy vậy những khía cạnh truyền thống tốt lành cũng không phải là ít và đã hiện thực sống động qua bao thăng trầm lịch sử, tưởng như đã có hồi không cơ cứu vãn.*

Một số tác giả Việt Nam đã dày công nghiên cứu và giới thiệu về phong tục tập quán văn hóa Việt Nam như Phan Kế Bính, Toan Ánh, Thái Văn Kiểm... Nhưng một học giả nước ngoài nhìn về ta, dẫu đôi khi còn có chỗ cần thảo luận, mặc dầu vậy những nhận xét và diễn luận của họ đáng làm ta suy nghĩ đắn đo... hoặc vững tin vào chính mình, vào truyền thống văn hóa của tổ tiên vì nó đã... ***"nắn đúc tâm hồn đem lại một nét cao quí không thể chối cãi; nó tỏa ra trên toàn bộ***

xã hội nhờ đó xã hội có được nhân cách, nghiêm ngặt, thậm chí bất nhân nhượng... để lại nhiều ấn tượng cho những ai sống ở xứ này và lấy làm khâm phục người Việt" (Cadière, *Croyances et Pratiques Religieuses des Vietnamiens*, Q.I, 1958, tr. 81)

Để cập đến văn hóa gia đình Việt Nam, tìm lại những truyền thống tích cực của tổ tiên trong bước chuyển mình kinh tế hiện tại quả thật không những không phải là chuyện vô ích., mà còn là nền tảng cần thiết cho mọi tiến trình xây dựng và dự phóng tương lai...

Những thể hiện văn hóa, tín ngưỡng bàng bạc, chung nhất và ẩn hiện nơi nơi. Cadière đã dày công nghiên cứu từ những chứng liệu mắt thấy tai nghe, được kiểm chứng qua thực tế cuộc sống. Qua một số bài minh họa từ cấu trúc xây dựng cho thế giới người sống, cho đến nơi an nghỉ của người quá cố, đều có một nét hài hòa không phân biệt âm dương mặc dầu sống chết là hai thực tại khác biệt, quả như có người nước ngoài đã ghi nhận khi thăm lăng tẩm ở Huế "nơi đây cái chết mỉm cười"... một nơi để "trở về", tự tại, chứ không phải đất khách. Những thiên khảo cứu của tác giả về xây dựng nhà cửa, thuyền bè, hoặc lăng mộ thứ dân vùng quanh Huế đều cho ta thấy rõ nét chung nhất đó.

Chúng tôi đã đi từ chứng liệu cụ thể để từ đó xác định nhãn giới của người viết. Dĩ nhiên là phải lược đọc gần hết các công trình liên quan của tác giả mới mong có được một cái nhìn đồng bộ.

Có nhiều đoạn tác giả lý giải rườm rà, lập đi lập lại nhiều lần, so sánh, cân nhắc giữa các tư liệu: Bori,

Alexandre de Rhodes, Tylor, Lesserteur... đưa ra một kết luận để rồi sau đó lại hồ nghi với chính kết luận của mình; điều ấy chứng tỏ sự thận trọng trong suốt quá trình nghiên cứu các vấn đề khác.

Chúng tôi còn tiếp tục cho biên dịch thêm một số công trình khác nhằm giới thiệu những bản sắc văn hóa dân tộc còn dấu vết đâu đó, bằng chứng liệu vật chất, hoặc phi vật chất, còn tiềm tàng trong huyết quản như là những bản vị truyền thống tinh thần.

Rất mong nhận được sự chỉ giáo của quí độc giả.

ĐỖ TRINH HUỆ

PHẦN I

THÂN THẾ VÀ SỰ NGHIỆP CỦA L. CADIERE

LEOPOLD CADIERE: THÂN THẾ VÀ SỰ NGHIỆP

TẠI ngôi làng nhỏ Kim Long, trong nghĩa trang khiêm tốn mà thân thương của Đại chủng viện Huế, phía tây Kinh thành không xa, một nấm mồ giản dị, bên cạnh những ngôi mộ khác sắp thành hàng, ngăn nắp, tuần tự theo năm tháng khi về với lòng đất, thảy đều giống nhau, Léopold đang yên nghỉ, bình lặng. Chẳng cần bia đá ghi công, chỉ vỏn vẹn 3 chữ R.I.P (*Requiescat in pace - yên nghỉ trong an bình!*)

Quả là: "*Hữu sanh thế phách hoàn thiên địa*".

Nhưng cuộc đời của ông không chấm dứt. Người viết như đang đàm đạo với ông, chuyện trò thân mật qua từng dòng văn, từng ý tứ, từng chút tế nhị khi bàn về phong tục tập quán tôn giáo tín ngưỡng của một dân tộc hoàn toàn khác biệt với mình, những gởi gắm thân thương, những chan hoà nhân bản; đâu đây còn có người, rất nhiều người, đang nghiền ngẫm truy cứu những gì ông để lại... Các sử gia đã đành, các người nghiên cứu văn hóa hay Huế học... dĩ nhiên! Nhưng còn cả những người thợ tiểu thủ công nghệ

đang miệt mài với những trang nghiên cứu về *Nghệ thuật Huế* để tái tạo gìn giữ những di sản của tổ tiên, tái tạo lại những giá trị tinh thần một thời tạm quên lãng vì chiến cuộc... May thay, những giọt mồ hôi của Cadière còn lại đầy đủ đâu đó.

Đúng là: "*Bất tử tinh thần tại tử tôn*".

Suốt đời tu hành làm gì có *tử tôn!* Chết còn gởi thân xác ở quê người! Nhưng những khảo cứu của ông còn lưu danh hậu thế! Những đắn đo suy nghĩ, những thoáng trăn trở thầm lặng, những chút vinh quang chóng qua, những đêm dài miệt mài nghiên cứu, thảy thảy còn đọng lại trên những trang sách trong sáng, rạng ngời.

Thăm mộ Cadière ta sẽ không thấy cái cảm xúc ngậm ngùi, chỉ thấy thoáng ra cái hồn nhiên bình dị, trong sáng tỏa ngời như chính cuộc đời của ông.

Một cuộc đời dài, 86 tuổi, nhưng đã sống, làm mục vụ, dạy học, nghiên cứu ở Việt Nam đến 63 năm, xem như trọn cả một đời người. Những tác phẩm và công trình để lại cũng dài như thế, hoặc hơn thế rất nhiều. Cadière "*đã để lại công trình nghiên cứu khoa học rộng lớn như tầm kích cả cuộc đời dài của người*" (Jean Guennou, báo *La Croix*), khoảng trên dưới 250 công trình. Tự nhận mình là người Việt, ghi lại từng chút thân thương.

Và đây là những tâm tình của Cadière nhân dịp mừng Kim Khánh (50 năm), 1942, tròn nửa thế kỷ được sống và làm việc ở Việt Nam:

"Tôi hiểu người Việt bởi lẽ tôi đã nghiên cứu những gì liên quan đến họ. Tôi học tiếng họ từ ngày tôi mới đến, tôi vẫn còn tiếp tục học[1] *và nhận thấy rằng tiếng Việt rất tinh tế về mặt cấu trúc, và cũng không nên xem nhẹ sự phong phú về từ ngữ như có người suy nghĩ.*

Tôi đã nghiên cứu tín ngưỡng, các thực hành lễ nghi tôn giáo, phong tục tập quán của họ và phải thừa nhận rằng người Việt rất sâu sắc về tôn giáo, tín ngưỡng của họ trong sáng và khi họ cầu cứu đến TRỜI, tế tự TRỜI thì cũng có thể họ cũng đến với cùng một ĐẤNG toàn năng mà chính tôi đang thờ kính và gọi bằng CHÚA, và tự đáy lòng họ đang lưu giữ một tia sáng tôn giáo tự nhiên mà tạo hóa vốn ấn dấu vào tâm khảm của nhân sinh.

Tôi đã nghiên cứu lịch sử của họ, xuyên qua các thế kỷ, đặc biệt là từ triều Nguyễn, và nhận thấy rằng đất nước Việt Nam, từ nguyên thủy, đã không ngừng nung nấu một ý hướng cao về phát triển và tiến bộ, đã miệt mài theo đuổi thực hiện ý hướng ấy với hào hùng can đảm và linh hoạt thích ứng vào từng hoàn cảnh trên con đường tiến bước của mình.

Vì đã nghiên cứu và hiểu người Việt nên thật tình tôi yêu mến họ.

Tôi yêu mến họ vì trí thông minh, nhạy bén trong suy nghĩ. Tôi đã làm thầy giáo, đã từng giám khảo thi

---

[1] Lúc ấy ông đã 73 tuổi (1942).

cử, nên về vấn đề này, tôi có thể đưa ra những phán đoán có nền tảng.

Tôi yêu mến họ vì những đức hạnh tinh thần. Thuộc tầng lớp nông dân, rồi sống ở Việt Nam giữa nông dân, tôi đã có thể thấy rằng nông dân Pháp và nông dân Việt giống nhau lạ lùng: Bên này cũng như bên kia, từng ý tưởng vụn vặt của cuộc sống hằng ngày, của đồng áng, chợ đò, của những bữa cơm thường nhật, của làng mạc... Mặt nữa, bên này cũng như bên kia, những tình cảm cao cả, tình yêu thương sâu đậm của gia đình, giúp đỡ và tương trợ lẫn nhau, chuyên cần trong công việc, nhẫn nhục trong cuộc sống nghèo hèn và khổ cực mỗi ngày.

Tôi yêu mến họ vì tính tình của họ.

Trước đây, khi tôi có dịp đi lại bằng võng hay bằng thuyền, tôi đã thấy được và cảm phục niềm vui sống, sự vui vẻ, tâm trí hồn nhiên của bác gánh võng hay người chèo thuyền, mặc dầu họ thật vất vả, nhọc nhằn suốt hàng giờ và hàng ngày tròn.

Sau cùng, tôi yêu mến họ vì họ khổ.

Biết bao khổ ải, biết bao nặng nhọc lầm than; những khốn cùng đôi khi phải cam chịu đã đành, nhưng thường là do định mệnh khắt khe vô tình! ".

"Những lời thân thương ấy của Cadière thấm tỏa trong toàn bộ công trình khoa học của ông, rất nhân bản, rất sâu đậm nồng ấm đối với dân tộc mà ông trọn đời cống hiến trong công tác mục vụ và nghiên cứu của mình". (Georges Coedès, B.M.E.P, sđd tr.17).

Léopold Cadière vì thế không chỉ nổi bật vì những gì ông nghiên cứu, ông còn được biết đến nhờ một tấm lòng! Ít có người ngoại quốc nào có một tâm tình trìu mến với văn hóa, phong tục, với cả những vụn vặt hằng ngày, những thân thương qua việc thờ cúng, đạo giáo, nề nếp gia phong của người Việt như linh mục Cadière.

"*... một ước nguyện là đừng làm suy yếu gia đình tại xứ Việt Nam này, mà trái lại hãy củng cố bằng mọi cách. Than ôi, liệu có được chăng! Liệu có chống chọi nổi những biến đổi với bao là mãnh lực*"[1]

Léopold Michel Cadière sinh tại Aix-en-Provence ngày 14 tháng 2 năm 1869, trong một gia đình nông trại thật khiêm tốn. Trải qua tuổi ấu thơ đạm bạc, nghèo nàn, lao nhọc, trong một gia đình nông dân với một người cha cần cù công việc đồng áng và một người mẹ đạo hạnh chăm lo đời sống tinh thần con cái; tuy không biết chữ, bà ta vẫn gây ấn tượng mạnh trong quá trình đào tạo của cậu bé. Sau khi rời Pháp vào lúc 23 tuổi, trong chiếc áo dòng tu của Hội Thừa sai Paris, để đến Việt Nam, Léopold Cadière không bao giờ còn có cơ hội gặp lại người mẹ thân thương ấy nữa: bà ta chết vài ngày trước khi tàu cập bến Đà Nẵng vào năm 1892. (Từ đó Léopold rất hiếm hoi trở lại Pháp, trừ một đôi lần do đau yếu hoặc dự các khóa hội thảo - Léopold Cadière đã nhận Việt Nam là quê hương của mình). Năm 1928, do bệnh tim Léopold

---

[1] *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, Tập I, tr. 84.

phải trở về Pháp, đồng thời cũng có cơ hội tham gia *Tuần lễ dân tộc học tôn giáo* ở Luxembourg. Khi đến bên mộ mẹ để khóc thương và nguyện cầu, tai L. Cadière còn được nghe lại những lời quả quyết của vị linh mục chánh xứ họ đạo về mẹ mình: " *một vị thánh, một vị thánh, một vị thánh!*" (G. Lefas, *Bulletin des Missions Etrangères de Paris*, tr. 3). Và khi trở thành một nhà nghiên cứu uyên thâm được nhiều người biết đến, Léopold thường nhắc đến mẹ một cách thân thương quí mến coi mẹ như là một nguồn lực chính đào tạo đời mình. "*Tuy vậy mẹ tôi không biết nhứt một chữ A chữ B nào cả, ngay cả ký tên cũng không được*"[1].

Léopold Cadière theo học ở trường làng, được thầy bạn, tất thảy đều quí mến. Cha chết khi cậu mới học lớp 7, nhờ học lực giỏi, Paul - người ta thường gọi như thế thay vì Léopold - được học bổng nội trú để tiếp tục học hành. Các thầy giáo của cậu đã đồng ghi nhận thú say mê của cậu với các tác phẩm phiêu lưu. Paul nghiền ngẫm đọc Jules Verne và Feminore Cooper mà sau này đã từng được nhắc lại trong thiên khảo cứu về *Tín ngưỡng và ngạn ngữ dân gian vùng thung lũng Nguồn Sơn*. Cậu đã có cơ hội được đào tạo với các bậc thầy nổi tiếng như Le Hir, Vigouroux, Bacuez (Dòng Saint Sulpice), các giáo sư linh mục như Fouard, Le Camus, Battifol, các nhà thông thái dòng Biển Đức (Bénédictin) như Dom Guéranger, Dom Cabrol...

---

[1] G. Lefas, *Bulletin des Missions Etrangères de Paris*, tr. 3.

Để có thể làm mục vụ ở Việt Nam, chàng thanh niên trẻ tuổi này đã học tiếng Việt một thời gian ngắn ở Paris, rồi học ở trên tàu trong hành trình đến Việt Nam, cập bến Đà Nẵng ngày 3-12-1892, năm 23 tuổi. Thời tiết xấu chưa cho phép ông về được Huế; lợi dụng thời gian này để học thêm tiếng Việt. *"Học tiếng Việt, không phải để nói tiếng Việt giỏi giống như họ mà còn phải tâm tư nghĩ suy như họ"*[1]. Những suy nghĩ đã muồi chín khi tuổi về già này ắt hẳn phần nào phản ảnh lời nhắn nhủ mấy chục năm về trước của Hồng Y Mercier: *Tôi quả quyết là muốn nghiên cứu được lịch sử tôn giáo thì cần thiết phải biết được ngôn ngữ của địa phương, và phải biết một cách tường tận*[2] và sau này là phương pháp để nghiên cứu *Tín ngưỡng và ngạn ngữ dân gian vùng thung lũng Nguồn Sơn*.

Về Huế, Léopold may mắn có một vị bề trên như giám mục Caspar, người đã khai hướng cho L. Cadière *về các nghiên cứu ngôn ngữ, lịch sử, dân tộc học tôn giáo*[3]. Vị Giám mục này đã từng là tác giả các quyển *Tự điển Hán-Việt*, *Ngôn ngữ nhập môn*, và luôn luôn theo đuổi ý định nghiên cứu về phong tục, tín ngưỡng và thực hành tôn giáo của người Việt. *"Đó là một ông thánh*, Cadière ghi lại, *một nhà bác học. Tôi học người rất nhiều. Chính người đã dẫn nhập tôi*

---

[1] Cadière, *Souvenirs d'un vieil Annamitisant*, Indochine, 1942, tr. 44.
[2] *Etudes missionnaires à Louvain*, 1912.
[3] G. Lefas, *Bulletin M.E.P*, tr. 6.

về các nghiên cứu ngôn ngữ, lịch sử và khoa học tôn giáo. Người đã khai mào, khích lệ hướng dẫn tôi. Không những người am tường khoa học ngôn ngữ và chữ Nho, mà còn rất tường tận về mặt lịch sử của xứ này"[1].

Từ 1893 đến 1895, ông được cử làm giáo sư tại Chủng viện An Ninh rồi giáo sư Đại chủng viện Huế, phụ trách các môn thần học, triết lý và tu từ học. Từ tháng 10-1895 được cử đi tạm nhiệm xứ Tam Tòa ở Quảng Bình. Nơi đây có Lũy Thầy được xây dựng từ 1630 định ranh biên giới hơn một thế kỷ rưỡi giữa Đàng Trong và Đàng Ngoài. Cách nơi ông ở có một tấm bia ghi lại các giao tranh Trịnh - Nguyễn, cung cấp nhiều dữ liệu cho một công trình nghiên cứu được Institut de France trao giải thưởng năm 1903.

Sau 14 tháng làm việc mục vụ ở Tam Tòa ông được thuyên chuyển đến Cù Lạc, hữu ngạn Nguồn Sơn, một nhánh của sông Gianh. Sáu năm ở nơi nghèo nàn hẻo lánh này đã giúp ông nghiên cứu về *Tín ngưỡng và ngạn ngữ dân gian vùng thung lũng Nguồn Sơn* (đăng trong *Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extrême - Orient*. Hanoi, I, 1901, tr. 119 - 139 và 183 - 207).

Từ 1904 đến 1910, ông được điều về Cổ Vưu (nay gọi là Trí Bưu) rồi huyện lỵ Dinh Cát tỉnh Quảng Trị. Nơi đây còn lưu nhiều dấu ấn lịch sử thu hút nhà nghiên cứu trẻ tuổi về các dinh trấn Đàng Trong, về

---

[1] Le R.P Cadière, Bernard-Maitre, SJ. B.M.E.P, sdd, tr. 37.

sự thâm nhập của Ki-tô giáo vào Việt Nam và nhất là nhiều di tích Chàm một thời thống lĩnh nơi đây. Cộng việc vừa mục vụ vừa nghiên cứu quá bề bộn, L. Cadière ngã bệnh (1910) đành phải về Pháp chữa trị.

Nhân thời gian này, ông ta đến Louvain tham dự *Tuần lễ Dân tộc học tôn giáo*, thuyết trình về *Chỉ dẫn thực hành cho các vị thừa sai khi nhận xét về tôn giáo* (Anthropos, Tập VIII, 1913, tr. 593-606), và về *Các tôn giáo ở Việt Nam* (Recherches de Science Religieuse, 1913, số 1, tr. 37 - 56; số 3, tr. 223 - 243; số 6, tr. 532-564). Với hai bài tham luận này, Cadière được các giới thức giả đặc biệt quan tâm.

Cũng nhân cơ hội này, Trường Viễn Đông Bác Cổ (Ecole Française d'Extrême-Orient) ủy thác cho ông nghiên cứu truy tầm trong các thư khố về các bang giao của Châu Âu và Vương quốc An Nam. Để làm tròn nhiệm vụ này, ông đến La Mã và tìm được ở thư viện Vatican bản chép tay cuốn tự điển của Alexandre de Rhodes. Cũng tại nơi đây nhiều tác phẩm khác cung cấp cho ông những mốc giới về lịch sử hình thành và biến đổi trong việc ký âm chữ Quốc ngữ theo mẫu tự La-tinh. Ông tiếp tục sưu tầm ở thư viện Victor Emmanuel và trong thư viện của Thánh Bộ Truyền Giáo. Tại Paris, ông tận dụng nguồn tài liệu vô cùng phong phú của Hội Thừa sai Paris (M.E.P), tìm được các thư từ trao đổi giữa Gia Long và các sĩ quan Pháp tháp tùng giám mục thành Adran tức Giám mục Bá Đa Lộc (*Pigneau de Béhaine*) vào cuối

thế kỷ XVIII (*Tư liệu liên quan đến thời Gia Long*, Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 1912, tr. 1 - 82); ngoài ra còn tìm thấy được tập hồi ký của Bénigne Vachet về Đàng Trong (*Hồi ký của Bénigne Vachet về Đàng Trong*, Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine).

Sau khi rời Pháp trở về Việt Nam, Cadière được cử làm tuyên úy trường Pellerin, 1912 - 1918. Thời gian này ông có dịp giao lưu với một số học giả tên tuổi và các trí thức Pháp hồi ấy lập ra *Hội Đô thành hiếu cổ* (Association des Amis du Vieux Hué = Hội Những người bạn Cố đô Huế). Tập san của Hội là tờ *Bulletin des amis du Vieux Hué* do Cadière làm chủ bút, đều đặn mỗi năm 4 số, tờ báo sống cho đến năm 1944 (30 năm) mặc dầu năm đầu tiên (1914) cũng là năm khởi đầu của Thế chiến thứ I (1914 - 1918) và năm cuối cùng (1944) lại là năm tàn khốc của Thế chiến thứ II (1939 - 1945) trước hồi kết thúc!

Giá trị tờ báo thật vô cùng quí giá về lãnh vực dân tộc học, lịch sử và khoa học. Đây là tạp chí khoa học có giá trị quan trọng nhất của toàn cõi Đông Dương hồi đó. Các thiên khảo cứu vẫn còn mang tính thực tiễn sâu sắc đối với các nhà nghiên cứu đến nỗi ngày nay đã và đang được dịch toàn bộ nội dung các số báo ra tiếng Việt để tiện bề nghiên cứu. Đã có tuyển tập các số báo bằng CD-Rom do *Trường Viễn Đông Bác Cổ* hiện có trụ sở tại Hà Nội phát hành vào năm 1997.

Năm 1918, L. Cadière được chuyển về Di Loan, Cửa Tùng gần cửa sông Bến Hải. Di Loan được kể là một trong những giáo xứ lâu đời nhất của Đông Dương hồi ấy. Cũng thời gian này, ông được mời làm ủy viên thường trực của *Trường Viễn Đông Bác Cổ* (E.F.E.O) và như vậy ông có cơ hội tiếp tục công trình nghiên cứu khoa học của mình một cách rộng rãi hơn. Thời gian ở nơi đây (1918 - 1945) Cadière vẫn tiếp tục là chủ bút tờ báo cho đến 1944. Quãng thời gian dài ở Di Loan này được đánh dấu bằng hai biến cố khá quan trọng đối với nhà nghiên cứu và chủ bút tờ báo. Đó là vào năm 1928, ông bị biến chứng tim, phải trở về Pháp chữa trị. Sau một thời gian ngắn, ông được bình phục và tiếp tục ngay công việc khoa học của mình, tham dự *Tuần lễ Dân tộc học Tôn giáo* ở Luxembourg với bài tham luận rất đặc sắc về *Gia đình và tôn giáo của người Việt*. Tiếp tục đến Paris và La Mã để tiếp tục công trình nghiên cứu, thu lượm được những tư liệu quí giá của Gaspar Luis, nguyên giám tỉnh Dòng tên ở Macao, về các cộng đồng Ki-tô-hữu đầu tiên ở Việt Nam (*Chú thích "thư" của Gaspar Luis*, đăng trong BAVH, 1931, tr. 407 - 432), đồng thời tập hợp được các tư liệu *Danh nhân ảnh tượng của cha Alexandre de Rhodes* (sau này đăng trong BAVH, 1938, tr. 27 - 61). Biến cố thứ hai là việc Nhật chiếm đóng Đông Dương, tháng 3 năm 1945; ông bị quản thúc tại Huế (15 tháng) rồi đến chính biến 19-12-1946, ông lại được đưa về quản thúc ở Vinh từ tháng 1-1947 cho đến 13-6-1953. Được đề nghị trở về

Pháp, Léopold Cadière lúc ấy đã 84 tuổi nên ông một mực từ chối:" *Cả đời tôi, tôi đã dâng cho xứ sở này rồi. Cho tôi được ở lại và chết ở đây* "[1]. L.M Cadière đã được toại nguyện trút hơi thở cuối cùng ngày 6 tháng 7 năm 1955 tại Huế.

[1] Nguyễn Tiến Lãng, *Au R.P Léopold Cadière*. B.M.E.P, sđd, tr. 29.

ẤN PHẨM CỦA LEOPOLD CADIÈRE

CÔNG trình của Cadière rất đa dạng và phong phú, trên dưới khoảng 250 thiên khảo cứu hoặc bài tham luận được đăng trong các báo:

- *Revue Indochinoise (Hanoi)*
- *Annales de la Société des Missions Etrangères (Paris)*
- *Bulletin de l'Ecole d'Extrême-Orient (Hanoi);*
- *Missions Catholiques (Lyon)*
- *Bulletin paroissial de Hanoi*
- *Bulletin économique de l'Indochine*
- *Avenir du Tonkin*
- *Anthropos (Áo)*
- *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine (Paris)*
- *Recherche de Science religieuse (Paris)*
- *Bulletin des Amis du Vieux Hué*
- *Collection du Vieux Hué*
- *Information d'Extrême-Orient (Saigon)*
- *Indochine nouvelle (Saigon)*
- *Trung Hòa Nhựt Báo (Hanoi)*
- *Extrême-Asie (Saigon)*

- *Revue de l'Histoire des Colonies Françaises*
- *Sacerdos indosinensis (Qui Nhon)*
- *Aux fils de France (Qui Nhon)*
- *Bulletin Catholique indochinois (Qui Nhon)*
- *Bulletin de la Ligue Missionnaire des Etudiants de France (Paris)*
- *Bulletin de l'Institut indochinois pour l'Etude de l'Homme (Hanoi)*
- *Indochine (Hanoi, Taupin)*
- *Sud-Est (Saigon)*
- *Vietnamese Ethnographic Paper (Mỹ)*
- *Publications de la Société de Géographie de Hanoi*

Các lĩnh vực nghiên cứu cũng rất đa dạng: ngôn ngữ, tín ngưỡng, địa lý nhân văn, kể cả giao thông thủy lợi... và đặc biệt về văn hóa, dân tộc học...

Chúng tôi, với tài mọn không thể diễn thấu hết công trình của bậc cao minh. Sau đây xin mạn phép mời quí độc giả lược đọc danh mục ấn phẩm của L. Cadière, đã được xếp theo tiêu mục, ngõ hầu phần nào rõ hơn sự đa dạng của các lĩnh vực nghiên cứu của ông.

Mong rằng những việc làm nhỏ bé này như thắp được một nén hương ở mộ phần người quá cố.

I - DÂN TỘC HỌC, PHONG TỤC TẬP QUÁN, TRIẾT HỌC, TÍN NGƯỠNG, TÔN GIÁO

1. Tín ngưỡng và ngạn ngữ dân gian vùng thung lũng Nguồn Sơn. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient* (BEFEO). Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient (IEO) 1901. Số 2, tr.119 - 139; Số 3, tr. 183 - 207. In riêng 47 trang.

2. Phong tục thung lũng Nguồn Sơn. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient,* Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO), 1902, Số 4, tr. 352 - 386. In riêng 35 trang.

3. Bức tường Đồng Hới về phương diện tôn giáo. *Annales de la Société des Missions Etrangères* (Paris, 26 rue de Babylone) VIII (1905) tr. 43 - 49, 107 - 118, 158 - 168.

4. Triết học dân gian người Việt: Vũ trụ quan. *Anthropos* (St Gabriel Modling, près Vienne, Autriche) tập II, 1907, tr. 116 - 127, 956 - 969. Tập III, 1908, tr. 247 - 271. In lại trong *Revue Indochinoise* (Tạp chí Đông Dương), Hanoi IEO, quyển XII, 1909, Đệ nhị lục cá nguyệt, tr. 835 - 847, 974 - 989, 1189 - 1216.

5. Về một vài sự kiện tôn giáo nhân một mùa dịch tả ở Việt Nam. *Anthropos* (St Gabriel Mödling, près Vienne, Autriche) V, 1910, tr. 519 - 529, 1125 -1159. In riêng cùng số trang. In lại trong *Revue Indochinoise*, Hanoi, IEO quyển XVII, 1912, Đệ nhất lục cá nguyệt, tr. 113 - 123; 246 - 268; 340 - 355.

6. Việc thờ đá ở Việt Nam. *Missions Catholiques* (Lyon, 14 rue de la Charité, Quyển XLIII, 1911, các số 2209 đến 2218. Tóm lược: *Annamite wordship of rocks and trees* trong *Catholic Missions* (627, Lexington Avenue, New York) Tập IV, 1912, tr. 81 - 85.

7. Tuần lễ Dân tộc học tôn giáo tổ chức ở Louvain. *Missions Catholiques* (Lyon, 14 Rue de la Charité) Quyển XLIV, 1912, số 2263, tr. 493 - 495.

8. Các tôn giáo ở Việt Nam. *Recherches de Science religieuse* (Paris, rue de Babylone) 1913, số 1, tr. 37, 56; số 3, tr. 223 - 243; số 6, tr. 532 - 564. In riêng cùng số trang.

9. Một số chỉ dẫn giúp các Thừa sai khi thi hành mục vụ tôn giáo. *Anthropos* (St Gabriel Modling, près Vienne, Autriche) Quyển VIII, 1913, tr. 593 - 606; 913 - 928. In riêng cùng số trang. In lại trong *Annales de la Société des Missions Étrangères* (Paris, 26 Rue de Babylone), XVI (1913) tr. 60-70; 130 - 146; 184 - 193. Lược tóm trong *Compte rendu analytique de la Semaine d'ethnologie religieuse de Louvain* - Tuần lễ dân tộc học tôn giáo Louvain (Khóa I, 1912), Paris, Beauchesne, 117, rue Rennes; Bruxelles, Albert Dewit, rue Royale, 53, 1913, tr. 198 - 204.

10. Nhân sinh quan dân gian người Việt. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO) 1914, tr. 147 - 161

11. Tế Nam Giao (có sự cộng tác của R.Orband) *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH) Hanoi,

Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO) II, 1915; lời tựa, tr 79 - 81; Đám rước, tr.95 - 99; Bố trí hiện trường, tr. 101 - 102; Lễ tế, tr. 113 - 143 (in lại 1936 xem số 203).

12. Tín ngưỡng và thực hành tôn giáo của người Việt vùng quanh Huế: Việc thờ cây. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient, Quyển XVIII, 1918, số 7, tr. 1 - 60.

13. Tín ngưỡng và thực hành tôn giáo của người Việt vùng quanh Huế: II. Việc thờ đá. III. Việc thờ Thần Mốc. IV. Đá, ụ đất, linh chướng ngại vật khác. V. Đá trừ tà và bùa chú. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient,* Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO) XIX, 1919, số 2, tr. 1 - 115.

14. Về một số quan điểm dạy thần học ở các xứ truyền giáo. *Bulletin de la Société des Missions Etrangères de Paris* (BSMEP), Hong Kong, Imprimerie Nazareth, 1922, tr. 483 - 491, 165 - 172, 219 - 227, 275 -283, 345 - 353, 412 - 419. Ấn bản riêng 38 trang.

15. Vì sao tôi giở lãi đạo Thiên chúa?[1] (Cộng tác với J. Kiễu). Sacerdos indosinensis Imprimerie de Qui Nhơn, 1927, tr.169 - 200.

16. Mồ mả của người Việt vùng quanh Huế. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO) XV, 1928, tr. 1 - 99. Ấn bản riêng 99 trang, 132 phụ bản.

---

[1] Tên sách do tác giả viết bằng tiếng Việt (*giở lãi: trở lại*).

17. Hàng giáo sĩ bản xứ ở Đông Dương. *Les missions catholiques* (Lyon, 12 rue Sala) 1929, từ tr. 557 - 560.

18. Gia đình và đạo giáo ở Việt Nam. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO) XVII (1930) tr. 353 - 413. Bài tóm lược của bản nghiên cứu này đã được in trong Kỷ yếu tuần hội thảo quốc tế về dân tộc học tôn giáo họp ở Luxembourg. (Paris, Geuthner), 1930, tr. 214 - 228.

19. Tế Nam Giao (Cộng tác với R. Orband). *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO) XXIII (1936), tr. 5 - 7, 21 - 26, 27 - 39, 41 - 73, có minh họa (Tái bản số 69).

20. Phép dưỡng nhi theo ma thuật thần bí ở Việt Nam. *Anali Lateranensi*. Q. I Vatican. Nhà in đa ngữ Vatican 1937, tập 8, 15 trang.

21. Chú thích cho bài: "Một trong những người đầu tiên, nếu không phải là người đầu tiên, trở lại đạo Công giáo" của C. Poncet. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO) XXVIII (1941), tr 92 - 99.

22. Một quan niệm về người Việt. *Indochine* (Hanoi, Taupin), số 119 (12-1942) tr. 10.

23. Lời tựa và chú thích cho bài: "Thư của các thừa sai Đàng Trong và Đàng Ngoài đầu thế kỷ 18". (A. Delvaux dịch từ tiếng Đức). *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO) XXX (1943), tr. 285 - 327.

24. Về thần trùng. Tạp chí Viện (Đông Dương) Nghiên cứu con người *Institut Indochinois pour l'Etude de l'Homme.* Hanoi, IEO, Tập VI (1943), tr. 203

25. Về các tảng đá mang ý nghĩa tôn giáo ở người Việt. Tạp chí Viện (Đông Dương) Nghiên cứu con người *Institut Indochinois pour l'Etude de l'Homme.* Hanoi IEO, tập VI (1943), tr. 257 - 260

26. Thư của các vị thừa sai Đàng Trong và Đàng Ngoài đầu thế kỷ 18. (Cộng tác với A.Delvaux va H. Cosserat). *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO) XXXI (1944), tr. 189 - 190.

27. Ghi chú và bình luận *Lịch sử đạo Thiên Chúa ở Việt Nam* của Hồng Lam. Huế, Đại Việt Bản, 50 bis, đại lộ Khải Định, 1944, 276 trang.

28. Tín ngưỡng và thực hành tôn giáo của người An Nam. Do *Hội Địa lý Hà Nội* xuất bản, (Hanoi IEO). Quyển I (1944), 245 trang. Lời tựa của Paul Boudet. *Trường Viễn Đông Bác Cổ* tiếp tục xuất bản dưới tựa đề *Tín ngưỡng và thực hành tôn giáo của người Việt* Quyển II (Paris 1955, 343 trang. Lời tựa của Louis Malleret. Quyển III (Paris, 1956). Chú dẫn tiểu sử và thư mục của Louis Malleret, 286 trang.

29. Một bức thư của vua Bắc Hà gởi Giáo hoàng. *Mèmorial*, số 100 (8-7-1913).

30. Các phái đoàn truyền giáo ở Đông Dương. Đăng trong *Guida delle missioni cattoliche*, 1935.

II - VĂN HÓA, VĂN MINH, KHẢO CỔ, NGHỆ THUẬT

1. Miêu tả pho tượng đồng Chùa Hang. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient,* Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO), I (1901), số 4, tr. 411 - 413

2. Về một vài tượng Chúa cứu thế bằng ngà được lưu giữ ở Phái đoàn Truyền giáo phía bắc Đàng Trong. *Bulletin paroissial de Hanoi,* (Hanoi, Imprimerie de l'Avenir du Tonkin), 1904.

3. Di tích và dấu vết Chàm ở Quảng Trị và Thừa Thiên. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO) V (1905) các số 1 - 2, tr. 185 - 195.

4. Nghiên cứu các di tích Chàm. *Missions Catholiques* (Lyon, rue de Charité, 14). Quyển XXXVIII (1906): số 1937, 20-7-1906, tr. 340 - 345; số 1938, 27-7-1906, tr. 352 - 356; số 1939, 3-8-1906, tr. 366 - 368; số 1940, 10-8-1906, tr. 381 - 384; số 1941, 17-8-1906, tr. 389 - 393.

5. Lăng tẩm vua chúa ở Huế. *Annales de la Société des Missions Etrangères* (Paris, 26, rue de Babylone) X (1907), tr. 83 - 93.

6. Ghi chú về một vài địa điểm Chàm tại Quảng Trị. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO), XI (1911) các số 3 - 4, tr. 407 -416. In riêng 19 trang. Trích đăng trong *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*. (Paris, Imprimerie Nationale, Ernest Leroux, Rue Bonaparte, 28) 1911, tr. 50 - 57.

7. Các dinh vua chúa Đàng Trong trước Gia Long. *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*. 1914 - 1916. (Paris, Imprimerie Nationale, Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28. 1916), tr. 103 - 185. In riêng 87 trang.

8. Cửu đỉnh ở Thế Miếu Huế: ghi chú lịch sử. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), I (1914), tr. 39 - 46.

9. Những tài liệu lịch sử về Nam Giao. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), I (1914) tr. 63 - 69.

10. Thông ở Nam Giao: ghi chú lịch sử. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), I (1914), tr. 75 - 76.

11. Chùa Quốc Ân: vị sáng lập. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), I (1914), tr. 147 - 161.

12. Đại Cung Môn Kinh thành Huế và các cung điện phụ cận: chú thích lịch sử. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), I (1914), tr. 315 - 335.

13. Lại nói đến Quì Nam. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), I (1914), tr. 347 - 351.

14. Ngự Hà. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), II (1915), tr. 66 – 69.

15. Chùa Quốc Ân: các vị trụ trì. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), II (1915), tr. 305 - 318.

16. Pho tượng và các tác phẩm điêu khắc của Chàm ở Giam Biều. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), II (1915), tr. 471 - 474.

17. Điêu khắc Chàm ở Thành Trung. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), II (1915), tr. 474.

18. Đám tang vua Thiệu Trị theo Giám mục Pellerin. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), III (1916), tr. 117 - 119.

19. Thần Kinh. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), III (1916), tr. 247 - 272.

20. Túi trầu, túi thuốc ở Huế ngày xưa (với sự cộng tác của ông Tôn Thất Quang. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), III (1916), tr. 338 - 339.

21. Thành Chàm ở Hổ Quyền. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), III (1916), tr. 448

22. Các tác phẩm điêu khắc ở Xuân Hòa. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), IV, tr. 285 - 289.

23. Nghệ thuật ở Huế. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO) VI (1919): Nghệ thuật ở Huê, tr. 1 - 29. Các môtip nghệ thuật An Nam: I. Các môtip trang trí vẽ hình, tr. 51 - 54; II. Chữ, tr. 57 - 58; III. Tĩnh vật, tr. 61 - 64; IV. Hoa, lá, trái, cành, tr. 67 - 73; V. Động vật: 1/ Long (Rồng) tr. 77 - 81; 2/ Lân (kỳ lân) tr. 85 - 88; 3/ Phụng, tr. 91 - 94; 4/ Qui (Rùa) tr. 97 - 98; 5/ Dơi, tr. 101 - 102; 6/ Sư tử, tr. 105 - 106; 7/ Hổ, tr. 107 - 110; 8/ Cá, tr. 111 - 112; VI. Điêu khắc, tr. 113 - 116; VII. Cảnh trí, tr. 117 - 118. Bản các minh họa, ghi chú, tr. 119 - 156.

24. Chiếc lư hương ở Thọ Xuân. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), VI (1919), tr. 217 - 222.

25. Một lư hương bằng đồng. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), VII (1920), tr. 453 - 454.

26. Ứng dụng nghệ thuật ở Huế. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), VII (1920), tr. 485 - 486.

27. Viễn ảnh về nghệ thuật Thiên Chúa giáo An Nam trong "*Nghệ thuật ở An Nam*". *Bulletin de la Ligue Missionnaire des Etudiants de France*, 5 rue Monsieur Paris, VII (1939). Số đặc biệt có minh họa.

28. Cửu đỉnh ở Kinh thành Huế: ghi chú lịch sử (Charles A. Messner dịch) trong *Vietnamese Ethnographic Papers*. Xuất bản do Human Relations Area

Files, 421, Humphrey St. New-Haven. Conn. USA 1953, tr. 1 - 9.

29. Cửu đỉnh ở Thế Miếu Huế: ghi chú lịch sử. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), 1914, tr. 39 - 46.

30. Ghi chú về một vài địa điểm Chàm tại tỉnh Quảng Trị. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO) XI (1911) các số 3 -4, tr. 407 - 416. In riêng 19 trang. Trích đăng trong Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine. (Paris, Imprimerie Nationale, Ernest Leroux, Rue Bonaparte, 28), 1911, tr. 50 - 57.

31. Dấu vết việc chiếm cứ Chàm ở Quảng Bình. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient, Hanoi* Imprimerie d'Extrême Orient (IEO), IV (1904) các số 1 - 2, tr. 432 - 436.

III - ĐỊA LÝ TỰ NHIÊN, ĐỊA LÝ NHÂN VĂN, LỊCH SỬ, KÝ SỰ...

1. Địa lý lịch sử Quảng Bình theo *Đại Nam thực lục*. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient,* Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO), II (1902), số 1, tr. 55 - 57. In riêng cùng số trang.

2. Mấy viên đá sét. BEFEO. Hanoi IEO, II (1902) Số 3, tr. 284 - 285.

3. Các địa điểm lịch sử của Quảng Bình. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient,* Hanoi Imprimerie d'Ex-trême

Orient (IEO) III (1903) số 2, tr. 164-205. In riêng 42 trang. Tóm lược trong *Ký yếu Hội nghị các nhà Đông phương học ở Hà Nội*. Hanoi IEO (1902), tr. 112 - 115.

4. Dấu vết việc chiếm cứ Chàm ở Quảng Bình. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO), IV (1904) các số 1 - 2, tr. 432 - 436.

5. Công trình khảo cứu đầu tiên về nguồn tư liệu An Nam của lịch sử An Nam. (Cộng tác với Paul Pelliot, Giáo sư Hoa ngữ ở Trường Viễn Đông Bác Cổ). *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO), IV (1904), số 3, tr. 617 - 671. In riêng 55 trang.

6. Dẫn thủy nhập điền ở An Nam (4 bài). Avenir du *tonkin*. Hanoi.

7. Đường sá ở An Nam (5bài). *Avenir du Tonkin*. Hanoi.

8. Bản niên biểu các triều đại An Nam. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient,* Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO), V (1905), các số 1 - 2, tr. 77 - 145. In riêng 75 trang.

9. Di tích và dấu vết Chàm ở Quảng Trị và Thừa Thiên. BEFEO. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO), V (1905) các số 1 - 2, tr. 185 - 195.

10. Các thung lũng vùng cao sông Gianh. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient,* Hanoi Imprimerie d'Extrême

Orient (IEO), V (1905), các số 3 - 4, tr. 349 - 367. In riêng 19 trang.

11. Bức tường Đồng Hới về phương diện tôn giáo. *Annales de la Société des Missions Etrangères* (Paris, 26 rue de Babylone), VIII (1905), tr. 43 - 49, 107 - 118, 158 - 168.

12. Bức tường ở Đồng Hới: Khảo cứu về việc dựng nghiệp của Nhà Nguyễn ở Đàng Trong. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO), VI (1906), các số 1 - 2, tr. 87 - 254. In riêng 168 trang. (Công trình được Học viện trao tặng giải Budget, ngày 12-6-1903).

13. Những vấn đề về thống kê. *Anales de la Société des Missions Etrangères* (Paris, 26 rue de Babylone), X (1907), tr. 151 - 159.

14. Những tài liệu liên quan đến sự phát triển và thành phần dân số ở An Nam. *Revue Indochinoise* (Hanoi IEO), tập X (1908), tr. 303 - 321, 517 - 530, 650 - 653.

15. Dịch trạm ở nông thôn. *Avenir du Tonkin*. Hanoi.

16. Ghi chú về một vài địa điểm Chàm tại tỉnh Quảng Trị. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO), XI (1911), các số 3 - 4, tr. 407 - 416. In riêng 19 trang. Trích đăng trong *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*. (Paris, Imprimerie Nationale, Ernest Leroux, Rue Bonaparte, 28), 1911, tr. 50 - 57.

17. Bản tóm lược lịch sử An Nam. *Imprimerie de la Mission de Qui Nhon*. (Annam) 1911. 103 trang.

18. Đoàn Truyền giáo Huế. *Anales de la Sociéte des Missions Etrangères*. Paris, 26 rue de Babylone XIV (1911) tr. 254 - 272; 282 - 312. In riêng 55 trang. Trích đoạn in trong Semaine religieuse d'Aix. 1911.

19. Tài liệu liên quan đến thời kỳ Gia Long. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient,* Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient (IEO), XII (1912), số 7, tr. 1 - 82.

20. Một bức thư của vua Bắc Hà gửi Đức Giáo hoàng. *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine* (*Tạp chí Hội Khảo cổ học Đông Dương*). Paris, Imprimerie Nationale, Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28) 1912, tr. 199 - 288. In riêng 16 trang, 1 phụ bản.

21. Hồi ký của Bénigne Vachet về Đàng Trong. *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine - Tạp chí Hội Khảo cổ học Đông Dương*. (Paris, Imprimeries Nationale, Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28). 1913, tr. 1 - 77. In riêng 77 trang.

22. Các dinh vua chúa Đàng Trong (Annam) trước Gia Long. *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine - Tạp chí Hội Khảo cổ học Đông Dương*. (Paris,Imprimeries Nationale, Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28). 1916, tr. 103 - 185. In riêng 87 trang.

23. Cửu đỉnh ở Thế Miếu Huế: ghi chú lịch sử. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), 1914, tr. 39 - 46.

24. Những tài liệu lịch sử về Nam Giao. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), I, 1914, tr. 63 - 69.

25. Thông ở Nam Giao: ghi chú lịch sử. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), I (1914), tr. 75 - 76.

26. Lại nói đến Quì Nam. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), I (1914), tr. 347 - 351

27. Ngự Hà. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), II (1915), tr. 19 - 28.

28. Các người Âu đã đến viếng Huế cổ: Cha de Rhodes. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), III (1915), tr 231 - 249.

29. Một bậc tiền bối của các Đại bác Thần công ở cung điện vua Bắc Hà. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO). II (1915), tr. 342 - 343.

30. Thay đổi y phục dưới thời Võ Vương hay là một khủng hoảng tôn giáo ở Huế vào thế kỷ XVIII. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), II (1915), tr. 417 - 424.

31. Đám tang vua Thiệu Trị theo Giám mục Pellerin. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Im-

primerie d'Extrême-Orient (IEO), III (1916), tr. 91 - 103.

32. Thần Kinh. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), III (1916), tr. 247 - 272.

33. Hoàng đế Trung Hoa đã tấn phong cho vua Tự Đức, theo Ngô Đình Khôi. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), III (1916), tr. 297 - 307.

34. Chú thích cho bài "Sứ bộ Trung Hoa tấn phong cho vua Tự Đức" của Ngô Đình Khôi. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), III (1916), tr. 309 - 314.

35. Các người Âu đã đến thăm Huế cổ: Brossard de Corbigny. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), III (1916), tr. 341 - 363.

36. Các người Âu đã đến thăm Huế cổ: Rollet de Lisle. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), III (1916), tr. 401 - 417.

37. Chú giải cho bài "Minh Mạng đi nhận tấn phong ở Hà Nội" của Hoàng Yên. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), IV (1917), tr.101.

38. Các người Pháp phục vụ vua Gia Long: 1. Ngôi nhà của Chaigneau. *Bulletin des Amis du Vieux Huế*

(BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), IV (1917), tr. 117 - 164.

39. Về hai ngôi mộ người Hoà Lan. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), IV (1917), tr. 297 - 300.

40. Những người Pháp phục vụ Gia Long: Mộ của Forìant. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO). V (1918) tr. 59 - 77. In riêng 19 trang.

41. Một kỷ niệm của Palasne de Champeaux. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), V (1918), tr. 205 - 206.

42. Một vài nhân vật dưới triều Võ Vương. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), V (1918), tr. 253 - 306. In riêng 54 trang.

43. Hai cổ đại bác Nam kỳ ở Bộ Binh Bangkok (cộng tác với G. Coedès) *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO), VI (1919), tr. 528 - 532.

44. Những người Pháp phục vụ Gia Long: III. Tên tuổi, tước hiệu, danh xưng An Nam. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient) VII (1920), tr. 137 - 176. In riêng 40 trang.

45. Lịch sử xứ An Nam (Điểm sách quyển *Lịch sử An Nam cận đại, 1592-1820: nghiên cứu về các tương quan liên hệ đầu tiên của người Âu và người An Nam*

và về cơ bản thiết lập triều Nguyễn của Charles-B. Maybon). *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), VII (1920), tr. 177 - 181. Ấn bản riêng 5 trang.

46. Những người Âu đã viếng Huế cổ: Thomas Bowyear (1695-1696), (Dịch: Mme Mir; chú thích: L. Cadière). *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), VII (1920), tr. 183 - 240. In riêng 57 trang.

47. Trên chiếc cầu ở Faifo (Hội An) vào thế kỷ XVII: một giai thoại bi hài. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), VII (1920), tr. 349 - 358. Ấn bản riêng 10 trang.

48. Chú giải bài "Hoà ước 1874; nhật ký của viên Thư lại sứ bộ An Nam" của H. Peysonnaux và Bùi Văn Cung. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), VII (1920), tr. 365 - 384.

49. Dinh trại, tên gọi bình dân của Huế vào thế kỷ XVII và XVIII. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), VII (1920), tr. 460 - 462. Ấn bản riêng 3 trang.

50. Một vài bức thư của vua Gia Long (với sự cộng tác của A. Salles). *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), VII (1920), tr. 469 - 470.

51. Một con triện quân sự của nhà Tây Sơn. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), VII (1920), tr. 470.

52. Một chuyến du hành bằng "Sinja" ven biển Đàng Trong. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), VIII (1921), tr. 15 - 29. Ấn bản riêng, 15 trang.

53. Bãi biển Cửa Tùng: chú dẫn lịch sử. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), VIII (1921), tr. 223 - 237. Ấn bản riêng 19 trang.

54. Chú giải về Công binh An Nam. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), VIII (1921), tr. 283 - 288. Ấn bản riêng 6 trang.

55. Những người Pháp phục vụ Gia Long: VI. Nhà của J.B. Chaigneau, Lãnh sự Pháp ở Huế. (Cộng tác với H.Cosserat). *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), IX (1922), tr. 1 - 31. Ấn bản riêng 31 trang.

56. Ngự tượng. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), IX (1922), tr. 41 - 102. Ấn bản riêng 62 trang.

57. Những người phục vụ vua Gia Long: VII. Sắc bằng và chiếu chỉ của Vannier và Chaigneau. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), IX (1922), tr. 139 - 180. Ấn bản riêng 42 trang.

58. Một vài nơi ở Kinh thành Huế (với sự cộng tác của ông Nguyễn Đình Hoè). *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), IX (1922), tr. 189 - 203. Ấn bản riêng 15 trang.

59. Về bà vợ của Sãi Vương. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), IX (1922), tr. 221 - 232. Ấn bản riêng 12 trang.

60. Chú giải về *Burma Research Society* - Hội Nghiên cứu Miến Điện - *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), IX (1922), tr. 375 - 378.

61. Lăng mộ vua Gia Long (với sự cộng tác của Ch.Patris) *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), X (1923), tr. 291 - 379. Ấn bản riêng 78 trang.

62. Chú dẫn về Huế: 1- Kinh đô theo đường chim bay. 2- Việc lập chùa Thiên Mụ. 3- Trên một hòn đảo của dòng sông. 4- Cũng trên một hòn đảo của dòng sông. 5- Công bố lễ tế Nam Giao. 6- Cha Alexandre de Rhodes. 7- Cầu Trời. 8- Nguồn tư liệu bản xứ của Lịch sử An Nam. 9- Công chúa Chiêu Nghi. 10- Mộ Công chúa Chiêu Nghi. 11- Quàn (chôn cất không trọn vẹn). 12- Chùa Thiên Mụ. 13- Một người Anh ở triều đình Huế năm 1695. 14- Các nữ tu Tây Ban Nha thăm cung điện Huế. 15- Các con Tinh. 16- Thông ở Nam Giao. 17- Những chiếc trống ở Hoàng cung. 18- Việc thờ Bụt hoặc đá nổi. 19- Bà Marie. 20- Trời. Xuất bản trong *Thông tin Viễn Đông* - L'Information d'Extrême-Orient - (Saigon) các số 29-1-1924 và kế tiếp. *Indochine Nouvelle* (Saigon) các số 23-8 và kế tiếp.

63. Huế: bài diễn thuyết của cố đạo Cadière tại Hội Nam Thanh. *Trung Hòa nhựt báo* (Hà Nội các số 12-1; 16-1; 19-1; 23-1-1924.

64. Chuyến phiêu du tai họa của chiếc "Navigateur". *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XI (1924), tr. 247-272. Ấn bản riêng 26 trang.

65. Khu vực Hổ Quyền: Jean de la Croix và các linh mục dòng Tên đầu tiên. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XI (1924), tr. 307 - 332. Ấn bản riêng 26 trang.

66. Khu vực Hổ Quyền: II. Dấu vết nhà Nguyễn. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XII (1925), tr. 183 - 185.

67. Những người Pháp phục vụ Gia Long: IX. Despiau, thương gia. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XII (1925), tr. 183 - 185.

68. Những người Pháp phục vụ Gia Long: XI. Nguyễn Ánh và phái đoàn truyền giáo. Tài liệu chưa công bố. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XIII (1926), tr. 1 - 49. Ấn bản riêng 47 trang.

69. Về mộ của Đức cha Pigneau de Béhaine, Giám mục thành Adran (cộng tác với H.Cosserat). *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XIII (1926), tr. 89 - 95. Ấn bản riêng 7 trang.

70. Những khuôn mặt lớn của Vương quốc Annam. Nguyễn Suyền (cộng tác với P.Bréda). *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XIII (1926), tr. 255 - 279. Ấn bản riêng 26 trang.

71. Những người Pháp phục vụ Gia Long: XII. Thư từ của họ. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XIII (1926), tr. 359 - 447. Ấn bản riêng 89 trang.

72. Đồn bót ở Quảng Trị và Quảng Bình vào 1885 - 1890 (cộng tác với H. Cosserat). *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XIII (1926), tr. XVI (1929), tr. 1 - 26. Ấn bản riêng, 26 trang, 66 phụ bản.

73. Những người Âu đã viếng Huế xưa: Đan viện phụ Choisy. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XIV (1929), tr.101 - 130. Ấn bản riêng 28 trang.

74. Lời mở đầu và một số chú giải cho bài "Khu Công binh Huế vào buổi sơ khai; các thư của Đại tướng Jullien (Trung kỳ, Bắc Kỳ, 1884 - 1886). *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XVII (1930), tr. 123 - 125. Và một vài nơi khác.

75. Những người Âu đã viếng Huế cổ: Gemelli Careri. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XVII (1930), tr. 287 - 319.

76. Vài dấu tích chung ở Huế xưa và cổ Xiêm La (Thái Lan). Diễn văn chào mừng Đức vua Xiêm.

Bulletin des Amis du Vieux Hué (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XVII (1930), tr. 425 - 430. Ấn bản riêng 6 trang.

77. Các bậc thức giả ưu tú ở xứ An Nam. Trong "Tường trình Tuần lễ xã hội họp ở Marseille".

78. An Nam (chú dẫn cho cuộc Triển lãm Quốc tế về thuộc địa ở Vincennes. 1931): Lời mở đầu. Phần II: Chương I: Nhân chủng chí. Chương 2: Lịch sử, trong "*Bản tổng kê Đông Dương*" Tập V. Hanoi Imprimerie d'Extrême-Orient. 1931.

79. An Nam. Lời mở đầu và phần thứ 2: Dân cư (cộng tác với A. Bonhomme) *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XVIII (1931), tr.5 và 69 - 122.

80. Những người Âu đã viếng Huế cổ: Cristoloro Borri (Lời tựa). *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XVIII (1931), tr. 261 - 265.

81. Chú giải "Thư của cha Gaspar Luis về "Concincina" (*xứ Đàng Trong, chú thích ND*). *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XVIII (1931), tr. 443 - 444.

82. Lần theo Đô đốc Charner. Chiến dịch Trung Hoa và Nam Kỳ (1860-1862). Thư của Ph. Aude. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XIX (1932), tr. 1 - 128.

83. Kinh thành Huế. Khảo cứu địa danh. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XX (1933), tr. 67 - 131.

84. Chú thích cho bài: "Một chuyến hành trình đến Huế năm 1880" của Vulliez. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XXI (1934), tr. 119 - 219.

85. Một bà Hoàng theo Thiên Chúa giáo ở triều các chúa Nguyễn đầu tiên. Bà Marie. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XXVI (1939), tr.63-130.

86. Đất đỏ Gio Linh về phương diện kinh tế. (Chú giải cho bài: *Sử dụng đá vào thời xa xưa* của cô Colani). *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XXVII (1940), tr. 134 - 137.

87. Việc khai khẩn vùng Đất đỏ Gio Linh của người Việt. (Chú giải cho bài *Sử dụng đá vào thời xa xưa* của cô Colani. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XXVII (1940), tr. 207 - 211.

88. Ghi chú về người Mọi ở Quảng Trị. *Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'Etude de l'Homme.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), Quyển III, tập 1 (1940), tr. 101 - 107.

89. Những mảnh rừng nguyên sơ. *Các bản tường trình các khóa họp của Hội đồng nghiên cứu khoa học Đông Dương*, năm 1940, đệ nhị lục cá nguyệt, và năm 1941, đệ nhất lục cá nguyệt. Hà Nội IDEO, 1941, tr. 41 - 45.

90. Tư liệu A. Salles: V. Con dấu của Giám mục thành Adran (*tức Pigneau de Béhaine, chú thích của*

người dịch) VI. Kỳ hiệu của Giám mục Adran; Một giấy thông hành thời Gia Long. *Bulletin des Amis du Vieux Huê* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XXVIII (1941), tr. 92 - 99.

91. Cuộc sống trong các đồn bót nhỏ ở Quảng Bình vào khoảng năm 1888 (cộng tác với C. Gosselin). *Bulletin des Amis du Vieux Huê* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XXIX (1942), tr. 155 - 221.

92. Thần Kinh. *Indochine* (Hà Nội, Taupin, số 84 - 85 tháng 4-1942, tr.16 - 25.

93. Lời tựa và chú thích cho bài: *Thư của các thừa sai Đàng Trong và Đàng Ngoài đầu thế kỷ 18.* (A. Delvaux dịch từ tiếng Đức). *Bulletin des Amis du Vieux Huê* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XXX (1943), tr. 285 - 327.

94. Phổ hệ của bà hoàng Giai vợ Sãi Vương. *Bulletin des Amis du Vieux Huê* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XXX (1943), tr. 379 - 406.

95. Thư của các vị thừa sai Đàng Trong và Đàng Ngoài đầu thế kỷ 18. (Cộng tác với A. Delvaux và H. Cosserat). *Bulletin des Amis du Vieux Huê* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XXX (1943), tr. 285 - 327.

96. Lời tựa cho bài: *Dịch vụ Bưu tín Viễn thông ở Đông Dương* của R. Despierres. *Bulletin des Amis du Vieux Huê* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XXXI (1944), tr. 49 - 50.

97. Chú thích: *Huế qua các thời đại* của Cao Văn Chiểu. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient), XXXI (1944), tr. 189 - 190.

IV - NGÔN NGỮ, VĂN HỌC, GIÁO DỤC

1. Điểm sách về quyển *Tự điển Việt Pháp* (Ngôn ngữ chính thức và ngôn ngữ thông tục) của Jean Bonet. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient)*, I (1901), số 2, tr.140 - 142.

2. Điểm sách: *Giáo trình tiếng An Nam* và *Tuyển tập 100 bài văn An Nam* dịch và có chú giải của Arthur Chéon. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient)*, II (1902), số 3, tr.284 - 285.

3. Ngữ âm tiếng An Nam: Thổ ngữ Bắc Trung bộ. In trong *Các xuất bản của Trường Viễn Đông Bác cổ.* Tập III (Paris, Imprimerie Nationale, Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28) 1902. 113 trang.

4. Đặc khảo về nguyên âm *a* cuối không nhấn trong tiếng Việt và Hán việt. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient)*, IV (1904), số 4, tr.1065-1081. In riêng 17 trang.

5. Điểm sách *Tuyển tập trích diễn An Nam* của Edmond Nordemann. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême- Orient (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-*Orient), IV (1904), tr. 1082 - 1087.

6. Vấn đề chữ Quốc ngữ. *Revue Indochinoise. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient.* Tập I (1904, Đệ nhất lục cá nguyệt). Tr. 585 - 600, 700 - 705, 784 - 788, 872 - 876. Tập II (1904 Đệ nhị lục cá nguyệt) tr. 58 - 64.

7. Ca dao, sưu tập trong tỉnh Quảng Bình. *Revue Indochinoise (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient)* Tập IV (1905), tr. 1030 - 1034.

8. Điểm sách: *Giáo trình tiếng Việt* của Đại úy Julien. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient),* VI (1906), tr. 346 - 347.

9. Cải cách chữ Quốc ngữ. *Avenir du Tonkin* (Hanoi) số 3264, 24 và 25 tháng 9-1906; số 3268, 29-9-1906; số 3273, 5-10-1906; số 3279, 11-10-1906; số 3284, 17-10-1906. In lại trong: *Văn bản và tài liệu liên quan đến cải cách chữ Quốc ngữ*, do ban chỉ đạo Giáo dục cộng đồng Đông Dương ban hành. (Hanoi, Schneider, 1907) tr. 11 - 30.

10. *Mẫu dạy con nít học vần*. Nhà in Lang Song, Qui Nhơn. (Annam) 1907, 24 trang.

11. Điểm sách các quyển: *Quốc ngữ và cơ chế phát âm tiếng Việt: thổ ngữ Bắc Hà* của Trung úy M. Dubois; *Sách giáo khoa tiếng Việt. Mẫu câu và đối thoại tiệm tiến các chủ đề thông dụng* của Raymond Deloustal; *Giáo trình sơ cấp tiếng Việt* của P. Pilon. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Hanoi,*

Imprimerie d'Extrême-Orient), VIII (1908), tr. 559 - 571.

12. Khảo luận về bán âm môi trong Hán Việt và trong tiếng Việt. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient)* VIII (1908) các số 1, 2, tr. 93 - 184, số 3 - 4, tr. 381 - 481; IX (1909) số 1, tr. 51 - 89; số 2, tr. 315 - 345; số 3, tr. 533 - 547; số 4, tr. 681 - 701; X (1910) số 1, tr. 61 - 93; số 2, tr. 287 -337. In riêng 357 trang.

13. Thổ ngữ Nam, Trung Bộ, khảo lược ngữ âm. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Paris, Imprimerie d'Extrême-Orient),* XI (1911), các số 1 - 2, tr. 67 -110. In riêng 44 trang.

14. Về một vài qui thức tư duy của người Việt qua ngôn ngữ. *Extrême-Asie* (Saigon, H. Ardin), 1925, tr. 251 - 258. Ấn bản riêng 8 trang.

15. Cú pháp tiếng Việt. Lời giới thiệu của Louis Malleret. Lời tựa của Linh mục André Eb. *Xuất bản Trường Viễn Đông Bác Cổ.* Tập XLII.

16. Dự án cải cách Giáo dục ở Đông Dương (5 bài). *Avenir du Tonkin.* Hanoi.

V - THỰC VẬT HỌC, SINH VẬT HỌC, MÔI TRƯỜNG

1. Rong biển ở Quảng Bình. *Bulletin Economique de l'Indochine* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient) Tập VI (1904), tr. 343.

2. Cây thực phẩm và cây thuốc ở Quảng Bình, Quảng Trị. *Bulletin Economique de l'Indochine* (Hanoi, Im-

primerie d'Extrême-Orient) Tập VII (1905), tr. 894 - 896.

3. Loài Dương xỉ ở Quảng Bình. *Revue Indochinoise*. (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient) Tập VI (1906) tr. 647 - 660. So sánh *Filices Cadierianae* của Dr Christ, trong *Journal de Botanique*, quyển XIX (1905), số 3, tr. 58 - 68; số 6, tr. 125 - 127.

4. Ta hãy cứu lấy những cây thông. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient) III (1916), tr. 437 - 443.

5. Về sự cần thiết lập ở Đông Dương các khu bảo lưu thực vật với sự bảo quản toàn vẹn. *Indochine* (Hanoi, Taupin), số 119 (12-1942), tr. 8 - 9

VI - DU LỊCH

1. An Nam: Hướng dẫn du lịch. *Collection du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), 1921. VIII, 124 trang; 7 bản đồ.

2. Trên chiếc cầu ở Faifo (Hội An) vào thế kỷ XVII: một giai thoại bi hài. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient) VII (1920) tr. 183 - 240.

3. Một chuyến du hành bằng "sinja" ven biển Đàng Trong. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), VIII (1921), tr. 15 - 29. Ấn bản riêng 15 trang.

VII - MỘT SỐ NHÂN VẬT TÊN TUỔI

1. Phao-lô Khiêm, thầy chức nhỏ, chủng sinh Đại chủng viện Phú Xuân Huế. *Annales de la Société des Missionnaires Etrangères* (Paris, 26 rue de Babylone) VII tháng Giêng 1904, tr. 35 - 54; tháng 3 - 4-1904, tr. 88 - 87. In riêng (Hong Kong,Imprimerie de la Société des Missions Etrangères) 1905. 38 trang.

2. Các người Âu đã đến viếng Huế cổ: Cha de Rhodes. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), II (1915), tr. 231 - 249.

3. Chú dẫn về Huế:......6/ Cha Alexandre de Rhodes...... 9/ Công chúa Chiêu Nghi...... 13/ Một người Anh ở Triều đình Huế năm 1695...... 19/ Bà Marie. Xuất bản trong *Thông tin Viễn Đông* - L'Information d'Extrême-Orient -(Saigon) các số 29-1-1924 và kế tiếp. *Indochine Nouvelle* (Saigon) các số 23-8 và kế tiếp.

4. Cha Alexandre de Rhodes (Cộng tác với Cha J. Kiều). *Trung Hòa nhựt báo* (Hà nội Imprimerie de la Mission). 1926 - 192.

5. *Cha Alexandre de Rhodes tìm được tiếng Annam mà gọi tên Đấng Tạo Hóa*[1] (cộng tác với Cha J. Kiều). *Sacerdos indosinensis* (Imprimerie de Qui Nhon, Annam) 1927, tr. 47 - 55.

6. Trên các nẻo đường phố Huế vào 1645. Một người quả cảm. Một ông thánh. (Bài về cha A. de Rhodes). *Aux fils de France* (Imprimerie de Qui Nhon,

---

[1] Tên sách này do chính tác giả viết bằng tiếng Việt.

Annam), số tháng 4-1927. *Bulletin Catholique indochinois* (Imprimerie de Qui Nhon, Annam), số tháng 5 - 6-1927.

7. Cha A. de Rhodes: Biên niên và hành trình. *Extrême-Asie* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient) 1927, tr. 113 - 126.

8. Tư liệu ảnh về cha de Rhodes. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient) XXV (1938), tr. 27 - 61.

9. Về tên của Giám mục thành Adran. *Extrême-Asie* (Saigon II. Ardin) 1926, tr. 255 - 260. Ấn bản riêng 7 trang.

10. Tư liệu A. Salles: II. Một vài tư liệu ảnh về Giám mục thành Adran. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XX (1933), tr. 303 - 312.

11. Tư liệu A. Salles: V. Con dấu của Giám mục thành Adran; kỳ hiệu của Giám mục thành Adran; *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XXVIII (1941), tr. 207 - 208.

12. Đặc sứ Tòa Thánh ở Đàng Trong thế kỷ 18: Đức cha Achands de la Baume, Giám mục thành Halicarnasse. *Bulletin des Missions Etrangères de Paris* (Hong Kong, Imprimerie Nazareth), 1923, tr. 165 - 172, 219 - 227, 275 - 283, 345 - 353, 412 - 419. Ấn bản riêng 38 trang.

13. Jean de la Croix và các linh mục Dòng Tên đầu tiên. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi,

Imprimerie d'Extrême-Orient), XI (1924), tr. 307 - 332. Ấn bản riêng 26 trang.

14. Những người Âu đã viếng Huế cổ: Đan viện phụ Choisy. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XVI (1929), tr.101 - 130. Ấn bản riêng 28 trang.

15. Đôi điều về hiệp sĩ Milard. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XVI (1929), tr. 131 - 134.

16. Một vài nhân vật dưới thời Võ Vương. *Bulletin des Amis du Vieux Hué.*(Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), V (1918), tr. 253 - 306. In riêng 54 trang.

17. Giám mục Caspar. *Bulltin des amnis du Vieux Hué.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), IV (1917), tr. 313 - 317. In riêng 5 trang.

VIII - CHUNG QUANH BAVH

1. Kế hoạch nghiên cứu dành cho "Những người bạn của Huế xưa". *Bulletin des Amis du Vieux Hué.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), I (1914), tr. 1 - 12.

2. Dự án tổ chức và phát triển Ủy ban Nghệ thuật của Những người bạn Huế xưa. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), II (1915), tr. 461 - 466.

3. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1914. *Bulletin des Amis du Vieux Hué.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), II (1915), tr. 66 - 69.

4. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1915. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), III (1916), tr. 465 - 467.

5. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1916. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), III (1916), tr.471 - 473.

6. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1917. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), IV (1917), tr.322 - 323

7. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1918. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), V (1918), tr. 317 - 318.

8. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1919. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), tr. 553 - 554

9. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1920. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), VII (1920) tr. 485 - 486.

10. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1921. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), VIII (1921), tr. 291 - 292.

11. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1922. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), IX (1922), tr. 337 - 339.

12. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1923. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), X (1923), tr. 475 - 476.

13. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1924. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XI (1924), tr. 387 - 388.

14. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1925. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XII (1925), tr. 217 - 218.

15. Công trình của Những người bạn Huế xưa (1913 - 1923). *Revue de l'Histoire des Colonies Françaises*. Paris, q. XVIII, 1925, tr. 321-394 và *Bulletin des Amis du Vieux Huế*. Hanoi, số đặc biệt, 1925, tr. 7 - 59. Ấn bản riêng 52 trang.

16. Tạp chí *Những người bạn Huế xưa* (1914-1923). Chú mục phân tích và tóm tắt các bài viết. Mục lục theo tên tác giả. Danh sách Hội viên. *Bulletin des amis du Vieux Huế*. Hanoi, số đặc biệt 1925, tr. 61 - 323 (tham chiếu trước).

17. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1926. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient. XIII (1926), tr. 449 - 450.

18. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1927. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XIV (1927), tr. 229 - 230.

19. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1930. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XVII (1930), tr. 415 - 416.

20. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1931. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XVIII (1931), tr. 437 - 438.

21. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1932. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XIX (1932), tr. 443 - 444.

22. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1933 và 1934. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XXI (1934), tr. 413 - 415.

23. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1935. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XXII (1935), tr. 414 - 415.

24. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1936. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XXIII (1936), tr. 395 - 396.

25. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1937. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XXIV (1937), tr. 424 - 427.

26. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1938. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XXV (1938), tr. 412 - 413.

27. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1939. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XXVI (1939), tr. 273

28. Báo cáo tường trình của chủ bút Tạp chí về năm 1940. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), XXVII (1940), tr. 253 - 254.

29. Bản chỉ dẫn của tạp chí BAVH (1914-1941) I. Chỉ dẫn phân tích các bài. II. Bản chỉ dẫn các minh

họa. III. Bản chỉ dẫn tên các tác giả. *Bulletin des Amis du Vieux hué.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient) - số đặc biệt. 1942, 166 trang.

IX - CÁC LOẠI KHÁC (DIỄN VĂN, THỐNG KÊ, THƯƠNG MẠI, THƯ TÍN, THỜI SỰ...)

1. Thư của cha Cadière ngày 13-1-1898 về nạn đói ở Quảng Bình. *Missions Catholiques,* Lyon, 1898, tr. 124.

2. Thư của cha Cadière gửi Giám mục Aix về nạn đói. *Missions Catholiques,* Lyon, Số 1511, ngày 20-5-1898, tr. 231 - 232

3. Thư của cha Cadière viết từ Cù Lạc. *Missions Catholiques,* Lyon, 1899, tr. 305.

4. Thư của cha Cadière (được Giám mục Caspar bổ nhiệm đến Cổ Vưu) gửi từ Cổ Vưu, Quảng Trị ngày 2-2-1905.

5. Những vấn đề về thống kê. *Annales de la Société des Missions Etrangères* (Paris, 26, rue de Babylone), X (1907), tr. 151 - 159.

6. Những tài liệu liên quan đến sự phát triển và thành phần dân số ở Annam. *Revue Indochinoise* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient) Tập X (1908), tr. 303 - 321, 517 - 530, 650 - 653.

7. Các vị Thừa sai và nền thương mại Pháp qua các tài liệu xưa. *Avenir du Tonkin* (Hanoi) - các số ngày 10-1-1908 và kế tiếp.

8. Tôn Vinh L. Dumoutier. *Bulletin des Amis du Vieux Hué*. (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), III (1916), tr. 455 - 456.

9. Diễn văn của Chủ bút tạp chí chào mừng Toàn quyền Sarraut. *Buleltin des Amis du Vieux Hué*. (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), IV (1917), tr. 5 - 9.

10. Diễn văn chào mừng Toàn quyền Monguillot. *Bulletin des Amis du Vieux Hué*. (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). VI (1919), tr. 545 - 547.

11. Ra đi. Ông Orband và ông Charles. *Bulletin des Amis du Vieux Hué*. (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). VI (1919), tr. 549 - 552.

12. Diễn văn chào mừng ông Khâm sứ Pasquier. *Bulletin des Amis du Vieux Hué*. (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). VIII (1921), tr.300 - 303.

13. Diễn văn chào mừng ngài Thượng thư Bộ Học, ông Thân Trọng Huề. *Bulletin des Amis du Vieux Hué*. (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). VIII (1921), tr. 310.

14. Diễn văn chào mừng ông Khâm sứ Pasquier. *Bulletin des Amis du Vieux Hué*. (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), IX (1922), tr. 347.

15. Diễn văn chào mừng Quyền Khâm sứ Friès. *Bulletin des Amis du Vieux Hué*. (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), VIII (1921), tr. 300 - 303.

16. Diễn văn chào mừng ông Sylvain Lévi. *Bulletin des Amis du Vieux Hué*. (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). IX (1922), tr. 362 - 364.

17. Diễn văn chào mừng quí ông Pasquier, Sogny, Peysonnaux. *Bulletin des Amis du Vieux Hué.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). X (1923), tr. 479 - 480.

18. Diễn văn chào mừng Nghị sĩ Maître và ông Jean Bruhnes. *Bulletin des Amis du Vieux Hué.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). X (1923), tr. 481 - 486.

19. *Bàn việc nhà* (Cộng tác với Cha J. Kiễu). *Sacerdos indosinensis* (Imprimerie de Qui Nhon, Annam) 1927, tr. 361 - 364.

20. Đôi điều về hiệp sĩ Milard. *Buelltin des Amis du Vieux Hué.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XVI (1929), tr. 131 - 134.

21. Diễn văn chào mừng ông Jabouille, Quyền Khâm sứ Annam, Chủ tịch hội Những người bạn của Huế xưa. *Bulletin des Amis du Vieux Hué.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XVII (1930), tr. 419 - 421.

22. Diễn văn chào mừng Đức vua Xiêm. *Bulletin des Amis du Vieux Hué.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XVII (1930), tr. 425 - 430.

23. Diễn văn chào mừng ông Thibeaudeau, Chủ tịch hội Những người bạn của Huế xưa. *Bulletin des Amis du Vieux Hué.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XVII (1930), tr. 437 - 438.

24. Annam (Chú dẫn cho cuộc Triển lãm Quốc tế về thuộc địa ở Vincennes. 1931): Lời mở đầu. Phần II: Chương I: Nhân chủng chí. Chương II: Lịch sử; trong

Inventaire général de l'Indochine. Tập V. Hanoi. Imprimerie d'Extrême-Orient. 1931.

25. Diễn văn chào mừng Toàn quyền Pasquier và Khâm sứ Châtel. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XVIII (1931), tr. 443 - 444.

26. Diễn văn chào mừng Bộ trưởng P.Reynaud. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XVIII (1931), tr. 449 - 452.

27. Diễn văn chào mừng B.S Van Stein Callenfels. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XVIII (1931), tr. 453.

28. Diễn văn chào mừng Ông Cosserat. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XIX (1932), tr. 447.

29. Diễn văn chào mừng P. Pelliet, thành viên của Học viện, giáo sư của *Collège de France. Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XIX (1932), tr. 447 - 449.

30. Diễn văn chào mừng Hoàng đế Bảo Đại. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XX (1933), tr. 314 - 316.

31. Diễn văn chào mừng Khâm sứ Graffeuil. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XXI (1934), tr. 430 - 431.

32. Báo cáo về "Hội Nghiên cứu Đông Dương". *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XXII (1935), tr. 428 - 429.

33. Báo cáo về các nghiên cứu của cô M. Colani. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XXII, (1935), tr. 430.

34. Diễn văn chào mừng Toàn quyền Brévié. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XXIV (1937), tr. 424 - 427.

35. Vong lục chí về M. Henri Cosserat. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XXIV (1937), tr. 435 - 443.

36. Lời tựa cho bài "Khuôn mặt xa lạ của thuốc phiện". B.S L. Gaide và B.S L. Neuberger. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XXV (1938), tr. 87 - 92.

37. Diễn văn chào mừng ngài Phạm Quỳnh. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XXV (1938), tr. 428 - 429.

38. Diễn văn chào mừng ông Labbey. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XXVI (1939), tr. 280 - 281.

39. Diễn văn chào mừng Thống tướng Catroux, Quyền Toàn quyền Đông Dương. *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XXVI (1939), tr. 286 - 291.

40. Lời tựa cho bài: "Một vài giấy tờ của Đại úy Mouteaux". *Bulletin des Amis du Vieux Huế.* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient). XXXI (1944), tr. 49 - 50.

41. Ký ức của một ông già Việt hóa. *Indochine* (Hanoi, Taupin) các số:

120, tháng 12-1942, tr. 5 - 7
122, tháng 12-1942, tr. 4 - 6
126, tháng 1-1943, tr. 3 - 4
129, tháng 2- 1943, tr. 3 - 4
131, tháng 3-1943, tr. 3 - 5
134, tháng 3-1943, tr. 7 - 8
139, tháng 4-1943, tr. 11 - 13
144, tháng 6-1943, tr. 10 - 12
149, tháng 7-1943, tr. 7 - 9
151, tháng 7-1943, tr. 9 - 10
154, tháng 8-1943, tr. 8 - 10
163, tháng 10-1943, tr. 13 - 15
170, tháng 12-1943, tr. 3 - 5
179, tháng 2-1944, tr. 24 - 26
183, tháng 3-1944, tr. 17 - 19
185, tháng 3-1944, tr. 4 - 6
189, tháng 4-1944, tr. 11 - 14
193, tháng 5-1944, tr. 22 - 24
195, tháng 5-1944, tr. 27 - 29
202, tháng 7-1944, tr. 23 - 26
207, tháng 7-1944, tr. 17 - 21
211, tháng 9-1944, tr. 3 - 6
214, tháng 10-1944, tr. 25 - 28

216, tháng 10-1944, tr. 3 - 6

221, tháng 11-1944, tr. 6 - 8

229, tháng 1-1945, tr. 94 - 97

Ký ức của một ông già Việt hóa. *Sud-Est* (Saigon, Editions "Le Verseau"). (Tiếp):

Các số:

11, tháng 4-1950, tr. 44 - 47

12, tháng 5-1950, tr. 33 - 35

13, tháng 6-1950, tr. 31 - 33

42.Vươn hồn lên. (Nhà Chung Huế. Đêm 21 rạng ngày 22.3.1955). *Bulletin de la Société des Missions de Paris*. Hong Kong 2^{e} série. Số 86 tháng 12-1955, tr. 1017 - 1019.

43.Từ sùng bái đến đức tin. *Mémorial* Số 101. 8-8-1913. Mission de Qui Nhon, tr. 52 - 54.

PHẦN II

LEOPOLD CADIERE VỚI VĂN HÓA, TÍN NGƯỠNG, GIA ĐÌNH VIỆT NAM

LEOPOLD CADIERE VỚI VĂN HÓA, TÍN NGƯỠNG, GIA ĐÌNH VIỆT NAM

Để có một cái nhìn tổng diện về nhãn quan của Cadière về văn hóa, tín ngưỡng và gia đình Việt Nam, chúng tôi đã cố gắng sưu tập và lược đọc gần như toàn bộ công trình liên quan, ghi chú những đề mục khảo cứu, tiếp cận qua văn bản những tâm tình và nhãn giới của tác giả, từ đó rút ra những nét cơ bản cũng như các kết luận, so sánh và kiểm chứng qua một số tác giả Việt Nam.

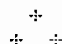
Chúng tôi sẽ lần lượt trình bày:

- *Phương pháp nghiên cứu*
- *Văn hóa, tín ngưỡng, tôn giáo*
- *Gia đình*

Và sau đó là phần minh họa bằng cách biên dịch một số công trình tiêu biểu liên quan như là phần dẫn luận kiểm chứng:

- *Tôn giáo người Việt*
- *Khổng giáo, Lão giáo và Phật giáo ở Việt Nam*
- *Gia đình và tôn giáo người Việt*
- *Thần Kinh*

- *Tế Nam Giao*
- *Lăng mộ của người Việt vùng phụ cận Huế*
- *Lăng Gia Long*
- *Tang lễ vua Gia Long*
- *Một vài sự kiện tôn giáo ma thuật...*
- *Tín ngưỡng và ngạn ngữ dân gian...*



I. PHƯƠNG PHÁP NGHIÊN CỨU

1.1. Nhà dân tộc học, xã hội học tôn giáo và ngôn ngữ này luôn luôn làm việc trên **chứng từ hiện thực của cuộc sống** (*sur du vivant*),từ các sự kiện thấy được, quan sát được: hòn đá, cỏ cây, những gì mắt thấy tai nghe...

(Xem ***Nhân sinh quan dân gian người Việt***. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient, 1914, tr.147 - 161; ***Triết học dân gian người Việt: Vũ trụ quan***. *Anthropos* tập II, 1907, tr. 116 - 127, 956 - 969. Tập III, 1908, tr. 247 - 271. In lại trong *Revue Indochinoise*, Hanoi IEO, quyển XII, 1909, Đệ nhị lục cá nguyệt, tr. 835 - 847, 974 - 989, 1189 - 1216)

Ông nghiên cứu trực tiếp từ những thông tục và từ những con người tắm gội trong thông tục, văn hóa, chứ không dựa trên các cơ sở dữ liệu hoặc những nghiên cứu có sẵn, để rồi sắp xếp chọn lọc, rút tỉa ra cái **chung nhất**, so sánh, kiểm chứng với các sử liệu hoặc tư liệu giá trị làm cơ sở cho những kết luận có tính cách thuyết phục

(***Bộ luật Hồng Đức thế kỷ XV;*** *bản dịch* ***Thọ Mai Gia Lễ*** *của E.C Lesserteur;* ***Khảo luận về tinh thần luật Hán-Việt,*** *Trần Văn Chương;* ***Phụ quyền trong luật Annam,*** *Hồ Đắc Điềm;* ***Tư Pháp ở Annam xưa,*** *Raymond Deloustal;* ***Annam Pháp Điển,*** *Philastre;* ***Các đại thác di sản trong luật Annam, Hương hỏa,*** *Trần Văn Liên...*).

Quan sát người thiếu phụ tang trắng đang thực hành những lễ nghi tế tự trong nghĩa địa gần Ngự Bình Huế...; qua các thành viên trong các nghi lễ ở gia đình, tìm hiểu tận mắt những qui thức hôn nhân để từ đó xét đến cơ cấu tổ chức xã hội của người Việt bằng cách đối chiếu các Bộ luật từ thế kỷ XV

(Xem ***Gia đình và đạo giáo ở Việt Nam.*** *Bulletin des Amis du Vieux Huế,* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1930, tr. 353-413).

Để tìm hiểu tín ngưỡng người Việt, tác giả đã ghi nhận những truyện kể, ở những làng Cù Lạc, làng Tróc, làng Thanh Hà... với các nhân chứng tại chỗ: ông Xòi, ông Dương, chú Nhượng hoặc ông Bé làng Bùng, chú Hạp người Nội Hà v.v... Để hiểu rõ các phép ma thuật trừ tà, trừ ma, Cadière đã sống tại thực địa với những mùa dịch tả ở Quảng Trị, quan sát từng gốc đa; hoặc chăm chú theo dõi những thực hành dân gian với chú lính gác vái lạy trước tấm bia đá ở Đông Thành Thủy Quan, đồng thời kết hợp với tế lễ của hàng vương đế tại Nam Giao với từng nghi thức lớn nhỏ.

(Xem ***Phép dưỡng nhi ma thuật ở Việt Nam,*** *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens, Quyển II trang 198-212;* ***Tín ngưỡng vùng Nguồn Sơn***, *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens, Quyển II trang 213-263;* ***Về một vài sự kiện tôn giáo nhân một mùa dịch tả ở Việt Nam***. *Anthropos* (St Gabriel Modling, près Vienne, Autriche) V, 1910, tr. 519-529. In riêng cùng số trang. In lại trong *Revue Indochinoise;* ***Tín ngưỡng và thực hành tôn giáo của người Việt vùng quanh Huế: Việc thờ cây***. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient, 1918, số 7, tr. 1-60; ***Tín ngưỡng và thực hành tôn giáo của người Việt vùng quanh Huế: II. Việc thờ đá. III. Việc thờ Thần Mốc. IV. Đá, ụ đất, linh chướng ngại vật khác. V. Đá trừ tà và bùa chú***. *Bulletin de l'Ecole d'Extrême Orient*, Hanoi Imprimerie d'Extrême Orient, 1919, số 2, tr. 1-115; ***Tế Nam Giao,*** *Croyances et Pratiques religieuses des Vietnamiens, Q.I, tr. 85 - 128*).

"Đó là bức tranh sống thực thấy được không phải do những du khách tham quan một số đền đài hay nhà bác học nào đó tìm tòi tham khảo các văn bản liên quan, mà là của những người thường xuyên chứng kiến những thể hiện tín ngưỡng thường nhật của đời sống tôn giáo của người Việt"...[1]

Mồ mả vua chúa được nghiên cứu đã đành, bên cạnh đó phần mộ dân gian cũng được quan tâm từ phần đất cho đến mộ bi, cách bài trí để từ đó rút ra những gì là qui ước, thông tục có tính cách nhất quán.

---

[1] Tôn giáo người Việt, *Croyances et Pratiques religieuses des Vietnamiens,* Q. I, tr. 1 - 2.

(Xem ***Mồ mả của người Việt vùng quanh Huế***. *Bulletin des Amis du Vieux Huế* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO) XV, 1928, tr. 1 - 99. Ấn bản riêng 99 trang, 132 phụ bản. "***Lăng Gia Long***", Croyances pratiques religieuses des Vietnamiens. Quyển I, trang 153 - 177).

Chỉ xin nêu một vài ví dụ để minh chứng cho tính đa dạng trong phương pháp thu thập dữ liệu và phán đoán chúng để đi đến những kết luận cuối cùng. Trong quá trình đọc một số tư liệu được dịch để minh họa, chúng ta nhận thấy sự đồng bộ trong suy diễn, thậm chí nhiều khi được lập đi lập lại nhiều lần rất có tính cách thuyết phục.

1.2. Trong việc nghiên cứu văn hóa, tập quán, thông tục của một dân tộc, thì một trong những đòi hỏi đứng hàng đầu đó là phải **am tường ngôn ngữ liên quan**. Dĩ nhiên, ngôn ngữ cũng như những cổ tích khai quật cũng chỉ là những phương tiện nhưng là những phương tiện tất yếu, *sine qua non*. Các vị Thừa sai thường được dặn dò kỹ lưỡng *"cần phải biết tiếng bản xứ và phải biết tới nơi tới chốn"* (Cardinal Mercier, *études missionnaires, Louvain*). Và sau này L. Cadière còn nhắc lại *"Học tiếng Việt không phải chỉ để nói giỏi như họ nhưng mà còn phải tâm tư suy nghĩ như họ"* (Souvenirs d'un vieil annamitisant, Indochine, 1942). Không chỉ là ngôn ngữ bác học, mà ngôn ngữ bình dân thường gói trọn sắc thái văn hóa một cách đầy đủ, nhất là trong ngạn ngữ dân gian. Về mặt này, Cadière tỏ ra đặc biệt xuất sắc. Với 27 năm

sống ở Di Loan, Quảng Bình, Cadière đã thu thập được một lượng ngôn ngữ bình dân đáng kể, gói ghém toàn bộ những nghĩ suy, đượm văn hóa và tín ngưỡng.

(***Tín ngưỡng và ngạn ngữ dân gian vùng thung lũng Nguồn Sơn****, sdd;* ***Thổ ngữ Nam, Trung bộ, khảo lược ngữ âm****. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 1911, các số 1-2, tr. 67-110; ***Về một vài qui thức tư duy của người Việt qua ngôn ngữ****. Extrême-Asie,*Saigon, H. Ardin, 1925, tr. 251-258. ***Cú pháp tiếng Việt***. Lời giới thiệu của Louis Malleret. Lời tựa của linh mục André Eb. *Xuất bản Trường Viễn Đông Bác Cổ*. Tập XLII).

Không chỉ uyên sâu tiếng Việt, Cadière còn giỏi cả chữ Hán, nhờ đó ông thông hiểu được một cách sâu xa những tàng ẩn ý vị của ngôn ngữ. Lúc nào cũng có các chú thích Hán tự để làm rõ thêm vấn đề và mang tính thuyết phục cao.

1.3. Sau cùng phải nghiên cứu các vấn đề liên quan không phải với tâm thức xa lạ bàng quan mà với một **tình cảm thông hiểu** *(sympathie compréhensive)*, một tư thế **nhập cuộc** hoặc đúng ra là với tư cách của một người **trong cuộc**... mới có thể quan sát được những **ứng xử sâu thẳm** nhất của tâm hồn dân tộc mà mình đang nghiên cứu và tìm thấy được qua **kho tàng tích lũy** văn hóa dân gian hay bác học những **tiềm ẩn bản vị** (*archétype*) hình thành trong huyết quản và đang tác động thể hiện dưới nhiều dạng thức khác biệt, có khi minh thị có khi bàng bạc mông lung. Bernard-Maitre, S.J, đã ghi nhận một cách cảm phục

các quan điểm rất nhân ban về thái độ ứng xử của Cadière: ***1- đối với chính quyền; 2- đối với các nền văn hóa dân tộc***; ***3- và đối với các tôn giáo truyền thống tại bản xứ*** (B.M.E.P, sđd, tr. 41). Ta không bình luận về điểm thứ nhất vì đó là thái độ ứng xử, khôn ngoan mang tính chính trị cần phải có đối với bất cứ các thành viên ngoại quốc nào tại bản xứ. Nhưng để đạt được điểm thứ hai và thứ ba một cách hiệu quả thì cần phải có cái TÂM rất chan hòa, một sự KÍNH TRỌNG thật sự những giá trị nhân bản hoàn toàn xa lạ với những tiềm ẩn bản vị trong ta, không có hoặc không tạo ra những kích điểm đụng chạm (*impact*) mà chỉ là những gặp gỡ chan hòa. Thật ra đây là những thử thách lớn nhất đối với các nhà truyền giáo, chung qui cũng do tính qui chiếu tập trung ở cả hai phía mà những ngộ nhận thường bắt đầu xuất hiện làm tha hóa nền móng nhân bản vốn hội tụ hơn là tách biệt. Một số những tác động khách quan do bên nầy bên kia đã đi vào lịch sử. Nhưng có lẽ L. Cadière đã tránh xa được những đáng tiếc xảy ra. Những tâm tư phương cách ấy, (*chúng tôi muốn tránh từ* ***phương pháp***) không như là một tính toán, xem ra thì rất đơn giản nhưng cũng rất hiếm người đạt được: "***Tôi hiểu người Việt bởi vì tôi nghiên cứu kỹ về họ... Nghiên cứu và hiểu họ nên tôi yêu mến họ... Tôi yêu mến họ vì họ thông minh... Tôi yêu mến họ vì những đức hạnh tinh thần... Tôi yêu mến họ vì tính tình của họ... Cuối cùng***

tôi yêu mến họ vì họ khổ". (Cadière, sđd). Có thể nói Léopold Cadière là một trong số những người đã theo đúng huấn dụ của Thánh bộ truyền bá đức tin của Vatican vào năm 1659 khi lần đầu tiên cử ba giám mục đến Đàng Ngoài, Đàng Trong và Nam Kinh. Một huấn dụ dài đặc biệt nhấn mạnh đến việc *tôn trọng* và *thích nghi* với Văn hóa, Tín ngưỡng và Phong tục bản xứ:

"Chư huynh đừng bao giờ muốn sửa đổi, đừng tìm lý lẽ nào để buộc dân chúng sửa đổi những phép xã giao, tập tục, phong hóa của họ, trừ khi nó hiển nhiên mâu thuẫn với đạo thánh và luân lý: có gì vô lý bỉ ổi hơn mang theo cả nước Pháp, Tây Ban Nha, nước Ý, hay bất cứ nước nào khác bên trời Âu sang cho dân Á đông chăng? Không phải mang thứ ấy đến cho họ, bèn là mang chân lý đức tin, một chân lý không ngoại trừ nghi lễ và tập tục của bất cứ một dân tộc nào, cũng không xúc phạm đến những nghi lễ tập tục ấy, miễn là chúng không xấu; ngược lại, chân lý ấy muốn cho người ta bảo tồn và duy trì chúng là đàng khác.

Có thể nói, tự nhiên ai ai cũng cho những cái của mình và nhất là của quê hương xứ sở mình là hơn cả, và yêu mến những báu vật đó hơn những cái của ngoại lai: nguyên việc sửa chữa những quốc lệ của người ta cũng đủ gây lòng oán hận sâu đậm rồi, nhất là những tập tục cổ đã có lâu đời nhất mà các tiền nhân vẫn có thể nhớ tông tích; càng tệ hơn nữa nếu chư huynh hủy bỏ những tập tục đó để đem phong tục

của qui quốc mà thay thế vào! Vậy đừng bao giờ nên đem những tục lệ Âu Châu đến đối lập với tục lệ của các dân tộc ấy, trái lại hãy hết lòng sống cho quen với tập tục của họ"[1].

Đúng như nhận xét gần đây ở *Thể thao & Văn hóa* số 38 (818), thứ Bảy ngày 10-5-1997 ghi nhận trong bài "Kho tàng Văn hóa" của Hội Truyền giáo nước ngoài (B.N): *"Các khâm mạng đầu tiên của Tòa Thánh đã có chỉ thị, ngay từ lúc đó phải tôn trọng phong tục tập quán của dân chúng. Và để truyền đạo, họ phải học ngôn ngữ địa phương và có khi suốt cuộc đời nhiều người đã để tâm sưu tầm, nghiên cứu, biên soạn bằng tay những từ điển song ngữ hoặc tam ngữ, và ghi lại những phong tục tập quán, nghi lễ. Tóm lại những đặc trưng văn hóa của các dân tộc tiếp nhận họ."*

Léopold Cadière là một trong những con người đáng khâm phục, xứng đáng với nhận định trên, và có những kết quả công trình không phải nhỏ.

---

[1] Đỗ Quang Chính, *Một số người Việt xưa nhận xét về đạo Hoa lang*. Trích bản dịch của Đại Chủng Viện Xuân Bích Huế: *Linh mục nguyệt san*, số 43, tháng 7.1965, tr. 435 - 436. Muốn nghiên cứu tìm hiểu huấn dụ này theo bản La ngữ và Pháp ngữ, xin đọc Henri Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise, Rome et les missions d'Indochine au XVII^e siècle*, Tome 1, Paris, 1943, tr. 392-402. Giáo sư Archard dịch từ La ngữ sang Pháp ngữ: *Le siège apostolique et les missions*, I. sđd, Paris, Lyon, 1959.

II - VĂN HÓA, TÍN NGƯỠNG VÀ TÔN GIÁO

2.1. Văn hóa là một khái niệm rất mông lung khó lòng mà có thể đưa ra một khái niệm rõ ràng như là một định nghĩa toàn bích và trọn vẹn. Cũng không thể dùng lối chiết tự như có người đã từng làm, dù dựa trên cơ sở ngôn ngữ nào, dù dựa trên khái niệm phương Đông hay phương Tây, La Mã hay Hy Lạp, Trung Hoa hay Ấn Độ... Có điều là ai cũng cảm nhận được văn hóa của dân tộc mình, của cộng đồng mình đang chung sống và... của mình. Văn hóa tự bản thân là một sự hình thành và mãi mãi đang hình thành với các cơ chế, môi trường xã hội. Ta ngụp lặn trong đó để mỗi cá nhân với tổng thể phức tạp các yếu tố hình thành, biến mỗi người trở thành một đơn vị riêng, trở thành chính mình mà không tách ra khỏi cái tổ hợp mình đang sống, đang sinh hoạt, đang tư duy... Nói cách khác nó là một toàn bộ, là ***gia sản xã hội***, là thực thể lịch sử, là ***những giá trị tích lũy***, nói theo kiểu Edouard Herricot là " *cái còn lại khi ta đã quên đi tất cả* ", vừa thông hiệp với cộng đồng, vừa đặc thù riêng lẽ. Văn hóa là một tích lũy mà lại không có lượng khối, cũng không có văn hóa này cao hơn văn hóa khác, không thể so sánh vì không thể hoặc không nên lập ra một thang điểm để đánh giá, chỉ cảm nhận được cái đa dạng, luôn chuyển mình biến động mà trước sau vẫn có nét nhất quán trong một dây chuyền không có tính cách đột biến chỉ chuyển đổi sắc thái mà thôi. Không nên hiểu văn hóa như trong cụm từ *sống có văn hóa*, hoặc đó là một con

người có văn hóa; phàm là người thì đã sinh ra, lớn lên, sống và ứng xử trong văn hóa của mình. Văn hóa ở số nhiều (cultures), bởi lẽ ở mỗi cụm dân cư lớn nhỏ đều có một văn hóa riêng, mỗi thôn bản, mỗi làng xã có một lối sống, một nếp tư duy riêng; ở số ít (culture) nó chỉ là một ý niệm trừu tượng, chỉ dừng lại ở ngôn từ mà thôi. Ở số nhiều, ***nó*** là những ***thực thể***. Người ta đã thống kê được khoảng hơn 300 định nghĩa về văn hóa và đã phân tích được hơn một nửa các khái niệm trên[1]. Nói cách khác cứ có bao nhiêu người nghiên cứu, bao nhiêu nhà nhân chủng học thì có bấy nhiêu cách định nghĩa văn hóa tùy theo dạng thức nghiên cứu, đối tượng nghiên cứu và phạm vi nghiên cứu...

Dầu vậy cũng xin trích dẫn một trong những định nghĩa được nhiều người quan tâm, bởi thấy nó quen thuộc, cho dù đọc nó lần đầu, tự nó như đã là một dạng thức cảm nhận: Văn hóa như là "***một toàn bộ phức tạp: nghệ thuật, luân lý, lề luật, phong tục và tất cả các khuynh hướng cũng như tập quán mà con người xét như là một thành phần xã hội đã tiếp nhận được***"[2]. Ý chúng tôi muốn thêm là còn **dự phóng cho tương lai**. Bởi lẽ, văn hóa không tĩnh mà luôn động, giao thoa và chuyển biến.

Ông Trần Ngọc Thêm, dựa trên bốn đặc trưng cơ bản đã gói ghém lại trong định nghĩa sau đây: "***Văn***

---

[1] Culture: A critical review of Concepts and Definitions, Cambridge, Havard University Press, 1952

[2] E. Tylor, 1871

hóa là một hệ thống hữu cơ các giá trị vật chất và tinh thần do con người sáng tạo và tích lũy qua quá trình hoạt động thực tiễn, trong sự tương tác giữa con người với môi trường tự nhiên và xã hội" [1]

Kết quả nghiên cứu của Cadière đã chứng tỏ sự thẩm nhập triệt để ấy. Công trình khoa học của ông về dân tộc học, xã hội học tôn giáo... không chỉ ở chỗ thu thập dữ kiện ghi nhận để cống hiến cho các nhà nghiên cứu mà còn là một điển hình cho tính khách quan trong việc nghiên cứu một dân tộc khác, một nhóm cộng đồng khác, một văn hóa khác, ở trong một thế giới hoàn toàn khác, tâm tư, tình cảm thảy thảy đều đặc thù dị biệt...

Ngần ấy kết quả là do cách quan niệm đúng đắn về văn hóa, mở đường cho tính bao dung khi nghiên cứu về tín ngưỡng và tôn giáo của các cộng đồng văn hóa liên quan.

2.2. Với tâm tình và thái độ đúng đắn ấy, Cadière đã đi sâu được vào trong **Tín ngưỡng và Tôn giáo** của người Việt.

Ta gặp ở đây một phạm trù không đơn giản, cần minh định trước khi đi sâu vào vấn đề: không thể đồng hóa từ ĐẠO với những hàm ý của nó với từ TÔN GIÁO được. Cũng có thể do những đơn giản hóa có tính cách duy lý (*cartésien*) mà một số nhà truyền

[1] Trần Ngọc Thêm, *Cơ sở văn hóa*, Nxb Giáo Dục, 1998, tr. 10.

giáo người Âu thoạt đầu đã gặp phải như là một số vấn nạn. Phạm trù ***đạo*** phạm vi bao hàm rất lớn: *đạo làm người, đạo làm con, đạo làm cha làm mẹ, đạo làm vợ làm chồng, đạo vua tôi, đạo hiếu, đạo trung v.v*... Nói được là nó biến hóa thành vô cùng với từng hành vi xử thế (comportement) rất năng động; và vì thế Đạo thể hiện rất là phức tạp, chằng chịt các mối tương quan, khó lòng mà phân loại rạch ròi các phạm trù,, hình thái kết hợp... Đạo tiếp cận được với cái TÂM chứ không phải qua còn đường LÝ TRÍ theo như cách nói của Blaise Pascal.

"Tôn giáo người Việt, ở đây nên dùng số ít, cho ta cái cảm nhận y như khi ta lạc vào núi rừng Trường Sơn: dây đó những thân cây khổng lồ, đâm rễ đi tới đâu nào ai biết được, chúng đỡ nâng cả một vòm lá phủ tràn bóng mát; những cành cây sà xuống mặt đất, lại đâm rễ chằng chịt; dây leo tứ bề bò cây này sang cây khác, chẳng biết gốc rễ từ đâu, và cứ thế mãi như vô tận, chẳng bao giờ dứt; loài ngấy loài dum chen chúc đủ loại gai góc, chẳng biết đâu là đường đi lối vào; những chồi non mềm mại hiếm thấy, những bông hoa đại đóa rộng cánh kỳ lạ, có thứ phủ đầy mặt đất, có thứ điểm rộ tận chóp cây cao như cả một tàn lửa hoặc nhóm mình chen nở giữa hai nạng cây; những thân vỏ nhám xịt, bầy nhầy gây rùng mình; những cành khô; một lớp thảm dày phấn thổ, thối mục; nơi nơi là tinh lực, nơi nơi là nhựa sống phủ trùm, choáng ngợp.

Cũng vậy, nơi người Việt, ở các giai tầng xã hội, tâm thức tôn giáo thể hiện một cách mãnh liệt và chế ngự toàn thể cuộc sống con người: tâm thức ấy trong mỗi hành vi thường nhật, trọng đại hay bé nhỏ, kết thành một mạng lưới chằng chịt qua các biểu hiện thực hành, khi thì hoành tráng lễ nghi ở đền đài miếu vũ công khai, khi thì âm thầm nhẹ nhàng giây lát bên gốc cây, hòn đá. Lúc thì khấn vái kêu cầu với nhạc trổi, cất cao lời múa hát, chiêng trống linh đình, lúc thì chỉ lâm râm vái cúi khi bước qua am qua miễu nhỏ linh thiêng và tự đáy lòng phát lời nguyện ước thẳm sâu nhất. Khi thì nghiêm trang bái lạy, cúi đầu cung kính với áo thụng lụa bóng, khăn mão uy nghi; khi lại tìm đến vị thầy bói mù lòa, tìm đến cô đồng, cô bóng ngất ngây mắt ngời bí nhiệm, hoặc tìm đến thầy bùa thầy pháp, bói quẻ chân gà, hoặc xin xăm xin thẻ ở bác giữ chùa. Họ dâng hương hoa thơm ngát lên chư Phật rực rỡ tòa cao, tọa thiền nhập định Đại từ bi, Tam Tịnh, Tam Bảo, nhưng họ cũng bái lạy trước những hình tượng mặt mày nhăn nhó, thờ hổ, thờ rắn, hoặc may miệng xác chết gây điều hiểm họa, nhét miệng đinh, kim, bọc lưới. Ma thuật với những thực hành kỳ quái, man dã ấy lại hòa trộn vào những hành vi tôn giáo cao cả nhất. Đạo Phật gần gũi với Đạo Lão trên một nền tảng tín ngưỡng Hồn Linh (Animisme). Và cái đa dạng khách quan ấy phức tạp thêm vì cả một chuỗi thực hành tùy nơi tùy chỗ mà khó lòng nghiên cứu được một cách trọn vẹn, thế như cả một cánh rừng lớn ẩn chứa nhiều loài cây cỏ không ai biết trước được.

Tôn giáo người Việt thế đấy, với những đỉnh cao vừa vượt lên tới được các tôn giáo thượng đẳng mà không quên mang theo toàn bộ nội dung hiện có vừa gần gũi, thậm chí, qua các thực hành tín ngưỡng, gần như trộn lẫn với những hình thái tôn giáo hạ đẳng của các dân tộc sơ khai rừng núi hoang dã, tầng tầng lớp lớp chất chứa lắng đọng bồi đắp đủ loại qua quá trình lịch sử tháng năm, phó mặc rủi may cho từng cụm dân cư, chủng tộc, vay mượn đủ thứ nhiều khi còn chưa thích ứng nhuần nhuyễn, những ký ức xa vời qua thống trị hay do áp đặt, những bột phát, những tồn tại. Đó là bức tranh sống thực thấy được không phải do những du khách tham quan một số đền đài hay nhà bác học nào đó tìm tòi tham khảo các văn bản liên quan, mà là của những người thường xuyên chứng kiến những thể hiện tín ngưỡng thường nhật của đời sống tôn giáo của người Việt...[1]

Và cứ như thế... một sự trộn lẫn hài hòa đa dạng như rừng núi Trường sơn, rễ gốc chen chúc, hòa nhịp sinh hoa kết trái, nương tựa vào nhau mà tồn tại, biến dạng và thăng hoa, làm thành một tổng thể hữu cơ, từ đó thoát thai những thái độ hành xử tương ứng... ***Đạo***!

Ta cảm thông sâu xa cái hiện tượng *tam giáo đồng nguyên* ở Việt Nam mà với con mắt phương Tây khó có lòng hiểu thấu.

---

[1] Tôn giáo người Việt, *Croyances et Pratiques religieuses des Vietnamiens*, Q. I, tr. 1 - 2.

Ở đây ta nhìn vấn đề như là một thực thể, không dám có ý định - và cũng không nên - bàn luận tốt xấu về thực thể ấy.

Vượt lên trên các ý niệm mông lung ấy, thì ý niệm về Trời được biểu lộ rất rõ rệt:

Ý niệm về Trời của người Việt giống nhau lạ lùng với ý niệm về hữu thể siêu việt ở các bộ tộc sơ khai. Trời không phải là một vị thần, ít nhất là trong thông tục dân gian, đó là "Ông Trời" và hình như thuộc về thế giới siêu việt. Hoàng đế tế Trời một cách trọng thể, còn dân gian thì chỉ nghĩ tới tôn vinh Trời vào những trường hợp hoàn toàn đặc biệt. Ngược lại, họ cầu đến Trời hàng ngày trong ngôn ngữ thường nhật. Họ nhận ra Trời như là nguyên lý, che chở nhân sinh, như là nguyên nhân tự tại của mọi điều dương thế, tử, sinh, phúc, họa, sang, hèn. Họ kêu Trời chứng giám, vì Trời đâu có xa xôi gì, Trời thấy hết, chứng kiến hết mọi chuyện kể cả những gì thầm kín nhất, kể cả tâm tư chưa biểu lộ. Họ kêu Trời vì Trời nhân hậu xót thương. Họ cầu Trời vì Trời vạn năng... Họ nại đến Trời vì Trời thấu biết, cân nhắc, phán xét; Trời công minh, phạt điều ác, thưởng điều lành. Ngày ngày cả ngàn lần từ dương gian khốn khổ tiếng thương đau kêu van đến Trời nhân ái, công minh. Hẳn rằng sự tin tưởng này do ảnh hưởng của người Trung Hoa; nhưng không nên chỉ thấy ở đó những tư tưởng thuần lý của ý niệm **Thiên** *mà thôi. Ý niệm Trời ăn rễ sâu trong tâm tư người Việt; nó biểu lộ quá thường nhật*

trong ngôn ngữ và một cách quá minh nhiên đến nỗi ta không thể không thấy được nơi ý niệm Trời của người Việt là một trong những nguyên lý cơ bản và cao cả nhất của đời sống tín ngưỡng của họ[1].

Khái niệm về Trời theo quan điểm trên còn được minh thị quảng diễn rõ ràng trong nhiều thiên khảo luận khác:

"Việc cầu khấn Trời là một hình thức cầu xin với quyền lực siêu nhiên, đợi sự cứu giúp trong hoàn cảnh tuyệt vọng - Sự kêu xin do lòng tin và lòng trông cậy - Kêu xin kèm theo thờ kính ngợi ca, khiêm nhu, và nhận biết sự hư không của mình. Tôi xem đó là một hành vi tôn giáo cao. Người ta không thể không thán phục tình cảm tôn giáo sâu xa và chân thật này lắng đọng trong tâm hồn người Việt.(...)

Khi người ta cầu khấn Trời, đơn giản họ chỉ cầu xin. Nhưng khi họ cầu khấn quỉ thần hoặc vong linh người chết, việc cầu xin lại đi đôi với lễ vật, dâng cúng như để tạ ơn hoặc làm nguôi lòng họ. (...) Nhưng đối với Trời người ta chỉ đơn giản cầu xin. Ngần ấy đủ để đánh động Trời. Chẳng cần dâng cúng gì (...) Người Việt đặt Trời vào một cấp vị cao hơn nhiều so với các thần linh và Vong Linh, một hữu thể hoàn toàn siêu việt.(...) Trong một vài trường hợp, như tôi đã kể lại trước đây, người Việt quả thật cũng dâng cúng lễ vật cho Trời (...).

---

[1] Tôn giáo người Việt, *Croyances et Pratiques religieuses des Vietnamiens*, Q. I, tr. 1 - 2.

Để minh chứng cho luận thuyết của tôi về tính cách siêu việt của Trời, chỉ cần lưu ý một số trường hợp, gặp lúc bức bách đưa đến một sự bộc phát tình cảm tôn giáo mãnh liệt và thâm sâu, người ta đã cầu cứu đến Trời mà không cần lễ vật, chỉ có việc thưa điều mình xin với tâm khảm thầm kín cần thiết được biểu hiện bên ngoài với những dấu chỉ thật tự nhiên. Đối với tôi, chỉ ngần ấy đủ để chứng minh rằng Trời trong ý niệm người Việt có một bản chất cao cả, vượt ra ngoài bản chất nhân thế hơn là các thần linh và vong linh người chết[1].

Qua một số phân tích, dẫn chứng những điều mắt thấy tai nghe (*xem các thiên khảo cứu được dịch minh họa sau đây*), Cadière đi đến kết luận:

"Phải thừa nhận rằng người Việt nói cho đúng sống trong thế giới siêu nhiên. Đại thể thì người châu Âu khó mà hiểu được trạng thái tâm hồn này, vì nơi họ, khi tôn giáo chỉ còn là một số thực hành hay thậm chí một vài tin tưởng, thì thường đóng khung trong một vài giới hạn thời gian hoặc không gian và được họ dành cho một vài phút trong ngày của cuộc sống, một phần nhỏ trong hoạt động của họ. Người Âu Châu dẫu sùng đạo, thường vẫn sống với Thượng Đế của mình. Người Việt, ngược lại, cho dù giai cấp nào, ngoại trừ một vài sản phẩm từ nền giáo dục hiện đại

---

[1] *"Về một vài sự kiện tôn giáo hoặc ma thuật ghi nhận được nhân một mùa dịch tả ở Việt Nam", Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens,* Q. I, tr. 195 - 243.

của ta, đều cảm thấy mình trực tiếp thường xuyên với các thần thánh trong thiên nhiên (...)[1]

III. GIA ĐÌNH

Một trong những thiên khảo cứu công phu gây được nhiều ảnh hưởng nhất của Cadière đó là "***Gia đình và đạo giáo ở Việt Nam***". *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient (IEO) XVII (1930) tr. 353 - 413. Bài tóm lược của bản nghiên cứu này đã được in trong *Kỷ yếu tuần hội thảo quốc tế về dân tộc học tôn giáo* họp ở Luxembourg. (Paris, Geuthner, 1930, tr. 214 - 228).

Ngoài những kiểm chứng thực tế qua mắt thấy tai nghe, ngoài những luận cứ khoa học, ngoài những sử liệu hoặc tư liệu rất đáng tin cậy và có tính thuyết phục như:

- *Bộ Luật Hồng Đức* (Thế kỷ XV)

- E.C. Lesserteur - *Rituel domestique des funérailles en Annam* (*Gia Tang lễ ở Annam*). Đây là bản dịch cuốn *Thọ Mai Gia lễ*, cuốn này lại tóm lược cuốn *Vạn công Gia lễ*.

- Trần Văn Chương - *Khảo Luận về tinh thần luật Hán-Việt*.

- Schreiner - *Les institutions annamites en Basse-Cochinchine avant la conquète Francaise* (*Các định

[1] *Gia đình và Tín ngưỡng người Việt*, sđd, tr. 75.

chế của người Việt Nam ở xứ Thủy Chân Lạp trước cuộc chinh phục của người Pháp).

- Hồ Đắc Điềm - *Phụ quyền trong luật Annam.*

- Raymond Deloustal - *La Justice dans l'ancien Annam (Tư Pháp ở Annam xưa).*

- Philastre. *Le Code Annamite (Annam Pháp điển).*

- Trần Văn Liên - *Les Substitutions fideicommissaires en droit annamite - Hương hỏa (Các đại thác di sản trong luật Annam - Hương hỏa)*

Cadière còn có một tâm tình thấm nhập văn hóa mình nghiên cứu một cách đáng khâm phục mà trước đây chúng tôi đã nêu lên khi đề cập đến nhãn quan về văn hóa của ông. Trong thời kỳ mà phương Tây đang hùng mạnh, *Annam được xem như là một nước nhược tiểu, một nước bị đô hộ* hoặc nhẹ nhàng hơn *được bảo hộ dưới quyền lực của nước Đại Pháp;* Âu Châu đang như muốn thống trị thế giới và văn hóa cũng như văn minh Pháp còn là khuôn vàng thước ngọc cho nhiều người mơ ước; tư tưởng *Gesta Dei per Francos* làm cho họ như có quyền nghĩ rằng mình là mẫu mực để mở mang những dân tộc *bán khai*, như là ngọn đuốc soi sáng nhân loại (*flambeau de l'Humanité*)... thì lại có một nhà bác học Âu Châu chứng minh cho người Âu Châu biết rằng giá trị của gia đạo Việt Nam còn vượt xa những giá trị tinh thần hiện có của một Âu Châu đang đổ vỡ về phương diện đạo đức!!!

"***Ngày nay văn minh Tây Phương chen vào làm đảo lộn phân tán các gia đình*** (...) *Các Tòa án*

(theo kiểu Âu Châu, ghi chú của chúng tôi) hình như đang có khuynh hướng bãi bỏ tính chất bất khả di nhượng của loại tài sản này (hương hỏa) hoặc tìm cách hạn chế. Chớ nên gia tăng khuynh hướng này: gia đình vốn đã bị đe dọa quá sức rồi, chắc chắn sẽ bị phương hại..."[1]

Cái ưu điểm của người Việt là còn có gia đình để bám víu:

"(...) người Việt không phải - chưa phải - là một kẻ mất gốc, lang thang phiêu bạt, một cá nhân ngập chìm trong đám đông không định hình của xã hội, ***như nền xã hội công nghiệp đã từng sản sinh ra không biết bao nhiêu tại châu Âu****. Người Việt cho dù bất cứ hoàn cảnh nào cũng thuộc về một họ, tức gia đình theo nghĩa rộng, tổ chức vững chắc, liên kết chặt chẽ bằng huyết thống, bằng những quyền lợi vật chất, bằng những niềm tin tôn giáo, bằng các mối dây luân lý của cộng đồng"*[2].

Những thoái hóa do ảnh hưởng của lối sống và cơ chế kinh tế họa theo phương Tây đã góp phần đắc lực trong sự suy đồi gia đạo. Những "ánh sáng khai hóa của người phương Tây" đang xâm nhập vào xã hội Việt Nam, làm cho nền tảng gia đạo lung lay, xã hội đảo lộn:

---

[1] Cadière, *Gia đình và đạo giáo ở Việt Nam. Croyances et Pratiques Religieuses,* 1958, Q. I, tr. 58.

[2] Cadière, sđd.

"Việc suy đồi phong hóa ở giới trẻ có rất nhiều nguyên nhân. Ở đây tôi chỉ xin liên hệ đến nguyên nhân liên quan đến vấn đề ta đang nghiên cứu (...)

Ảnh hưởng gia đình rất hiển nhiên, rất rõ ràng đến nỗi một ngày nào đó khi anh ta thoát khỏi ra ngoài thì luân lý của anh ta liền bị ảnh hưởng. Hãy xem các khóm dân cư thợ thuyền, công nhân kỹ nghệ hay nông nghiệp, vĩnh viễn hay tạm thời đang mọc lên trong quá trình phát triển xứ sở; hãy nhìn xem các công trường xây dựng đường bộ hay đường sắt, các khu phố thợ đang được thiết lập, các đồn điền khai thác rừng hoang, than ôi, luân lý với đạo đức! Đâu đâu cũng thế, trong các ổ lúc nhúc ấy, chúng ta sẽ gặp những người không gốc không gác, không vợ, không chồng; cha cũng không, mẹ cũng chẳng có, không Tiên không Tổ; những người chẳng còn được sống bầu khí gia đình, hết ngăn hết cản, hết cả tình cảm danh dự níu kéo. Tôi xin phép nói lại một lần nữa là quá có nhiều nguyên nhân giải thích sự suy thoái luân lý hiện nay; nhưng một trong những nguyên nhân mãnh liệt nhất đó là việc buông lỏng những mối dây liên kết của gia đình; đó là việc cá nhân thoát khỏi ảnh hưởng giáo hóa của gia đình được hình thành như một cơ chế ở đó người sống noi gương kẻ chết, ở đó mỗi một thành viên đều trách nhiệm với danh dự chung của tất cả mọi người"[1].

---

[1] Cadière, sđd, tr. 83.

Cadière không hãnh diện lắm với những cơ sở giáo dục mà chính những đồng hương Âu châu của ông đã thiết lập. Hẳn rằng ta không nên quá bất công với những chuyển biến xã hội trong một thực thể sống động và biến chuyển không ngừng. Điều mà chúng tôi quan tâm là tính khách quan và trung thực trong các nghiên cứu của ông:

"Sở dĩ cậu bé, hoặc chàng thanh niên, thường tự giải thoát mình khỏi những nguyên tắc từng hướng dẫn hành vi của cậu ngày trước là bởi vì ngay từ những năm đầu tiên cậu đã thoát ly ảnh hưởng của gia đình, thoát khỏi cái cơ sở quyền thế qua đó cậu đã từng nhận được những nguyên tắc hướng dẫn cuộc sống cùng gìn giữ cậu một cách vô thức trong con đường chính trực. Quả thực, ngày trước, các tổ tiên đã từng trông nom cậu, đang lúc những người còn sống hướng dẫn cậu trong thực tế. Ngày trước cũng có trường, nhưng trường chỉ phụ lực cho gia đình, một thành phần của gia đình. Học sinh thường không vượt quá một chục. Ở đó chúng được cha mẹ luôn giám sát, tháng hoặc chúng đi học nhà bên cạnh thì cũng dưới con mắt của những bạn bè của cha mẹ cậu, dưới con mắt của thầy; thầy cũng được coi như là một thành viên của gia đình, như một người cha thứ hai. Những nguyên tắc luân lý chuyển tải trong chữ Hán hội nhập lắp vào trong cái khung của gia đình; chúng củng cố cho cái khung ấy mà cũng rút từ đó ra một lực bổ sung, có thể là phần lớn nhất của ảnh hưởng giáo hóa của nó. ***Khác biết bao với những ngôi trường hiện***

***đại của chúng ta hiện giờ**, đúng ra là những doanh trại trong đó đứa trẻ bị bỏ mặc, cách ly, cô đơn giữa một đám đông vây quanh! Khác biết bao với các bài học đạo đức luân lý khô khan, lạnh lùng, trẻ học trong những cơ sở ấy. Như là một nhà giáo dục đạo đức, gia đình có các phẩm chất mà trường học hiện đại không có được. Ở trong gia đình, trẻ được ấp ủ yêu thương, được kiềm chế bởi tôn kính, chịu ảnh hưởng tôn giáo của ông bà; người sống kẻ chết nối kết với nhau để khắc sâu vào tâm trí trẻ những nguyên tắc đạo đức do kinh nghiệm bản thân và do những người hoặc những nhân tố mà nó học được. Về sau, những ảnh hưởng giáo hóa ấy của gia đình giúp nó thực thi trong cuộc sống những nguyên tắc đã in sâu trong tâm trí từ tấm bé*[1].

Gia đình là một xã hội thu nhỏ, đủ tôn ti trật tự như một vương quốc, đủ mọi lễ nghi đảm bảo cho cơ chế bền vững trường tồn. Việc hôn nhân là một lễ nghi tôn giáo, mang tính linh thiêng. Người con trai đi lấy vợ là cốt để trọn vẹn nghĩa vụ đối với đại gia đình... lo chu toàn việc lớn đã được ủy mệnh do người gia trưởng "*thừa ngả tôn sự*". Cổ luật Việt Nam không phân biệt luân lý và pháp luật khi bàn về đạo *Hiếu*. Thông thường thì đạo *hiếu* thuộc bình diện luân lý. Nhưng luật cổ Việt Nam đã có những hình phạt khi phạm nhân vi phạm đạo hiếu và xem họ như một tội phạm hình sự. Điều 475 Luật Hồng Đức qui định: *con*

---

[1] Cadière, sđd, tr 83.

cháu đánh ông bà, cha mẹ thì phải lưu đày Châu xa, đánh bị thương thì phải tội Giảo... Đứng về mặt xã hội ngày nay, thậm chí có người lên án việc lẫn lộn ấy; nhưng đứng trên quan điểm gia đình là một thành phần của gia đạo, của xã hội, của quốc gia, của trật tự và đạo đức xã hội thì cái nhìn có khác. Tục đa thê thật đáng chê trách trong xã hội ngày nay, nhưng hiểu theo nghĩa gia trưởng đàn ông là người nối kết quá khứ và hiện tại để duy trì tương lai vạn đại, thì trong ba điều bất hiếu, không có con nối dõi tông đường vẫn là điều bất hiếu nặng nhất (*bất hiếu hữu tam, vô hậu vi đại*, Mạnh Tử); bởi vì thiếu người tế tự thì tôn giáo bị gián đoạn, gia đình bị đứt quãng, dòng họ bị ngưng tụ... và có tội với tổ tiên. Họ sẽ thiếu người tiếp dưỡng, trở thành độc ác, lang thang, thành ma thành quỷ. Là một linh mục Công giáo, theo luật đạo phải nhất phu nhất phụ, nhưng ta sẽ không ngạc nhiên khi thấy Cadière trong lúc thẩm nhập nghiên cứu và hiểu rõ vai trò của gia đình Việt Nam đã cho việc đa thê trong tình thế cần thiết để có người nối dõi gia đạo là một hành động mang tính *cao cả*, siêu nhiên, vượt trên bình diện xác thịt; nói thế không có nghĩa là ông ủng hộ tục lệ này, nhưng là một nhà nghiên cứu và trong bối cảnh của vấn đề nghiên cứu, phải tìm cho được bản chất của vấn đề. Cũng như hôn nhân, gia đình là một bộ phận của tôn giáo chứ không phải tôn giáo "linh thiêng hóa" gia đình. Cadière đã cố tình biện bạch và giải thích bằng những luận cứ xác đáng và thiết thực:

"Trong thực tế thì việc đa thê cũng không phải là nhiều ở Việt Nam. Việc này thường xảy ra ở lớp quan lại hoặc tầng lớp giàu có. Còn người nghèo, mà ở đây thì nghèo là đa số, chỉ có một vợ, vì phải có lắm của cải mới duy trì được một hậu cung và một đàn con đông đúc. Nếu vô tự, họ khắc phục tình thế bằng cách rẫy vợ hoặc nhận con nuôi. Những người cưới nhiều vợ, dĩ nhiên là có khi do đam mê thúc đẩy, nhưng thường là, kể cả khi do nhu cầu xác thịt, đều chủ yếu là mong có con trai, và có càng nhiều con càng tốt. Vì đối với người Việt, có nhiều con trai thì đời này lẫn đời sau đều được danh dự và hạnh phúc. Ở đây không có hạn chế sinh sản hoặc loại bỏ con gái hay con kém phát triển tật nguyền. Tôi đã từng chứng kiến nhiều trẻ sơ sinh dị tướng vẫn được tận tình thương yêu khi còn sống và khóc thương thảm thiết khi đứa trẻ qua đời. Thật vậy, nếu chỉ có một đứa con, thì rất có nguy cơ rủi ro mệnh yểu, hoặc đến lượt nó mà chẳng có hậu duệ, thế là chấm dứt việc trực tiếp thờ cúng tổ tiên. Bài vị của người cha bất hạnh ấy sẽ được nhánh bên nhận về và sẽ được thờ cúng gián tiếp, nhược bằng trường hợp chẳng có ai nhận về thì hồn sẽ vĩnh viễn thiếu của cúng tế, trở thành một thứ ma, một thứ quỉ, một trong các vong linh vất vưởng gieo rắc bệnh tật và chết chóc khủng khiếp khắp nơi hòng mong kiếm chút xót thương, tìm chút lương thực. Ngược lại kẻ đông con thì có hy vọng được cúng thờ đầy đủ, đảm bảo cho tới nhiều thế hệ xa xôi lâu dài.

Các vợ lẽ chẳng bao giờ có những đặc quyền như vợ chính là người đã đồng thuận cho đưa các bà về. Chính bà, để biểu lộ sự đồng thuận của mình, và cũng để chứng tỏ bà tha thiết biết là bao đối với việc chu toàn bổn phận và cung cấp cho chồng con cái, ít ra là một cách gián tiếp, và càng nhiều càng tốt, chính bà, tôi xin thưa, là người đi cầu hôn các hầu thiếp và rước họ về nhà. Chính bà vẫn tiếp tục giữ chìa khóa rương hòm và quản cai gia thất như một bà chủ thực sự. Địa vị này thậm chí còn được ghi trên bi mộ. Vợ lẽ chỉ là "kẻ theo sau trong nhà", thứ thất; trong khi đó vợ chính là "kẻ thật sự thuộc trong nhà", chính thất; "kẻ thích hợp với ngôi nhà", nghi thất; "người chung sức đích thật", nguyên phối; "kẻ ở chính giữa nhà", trung thất. Nhưng con cái của bà này bà kia thì như nhau; chúng đều là con chính thức cả, có cùng quyền lợi và cùng bổn phận khi cha còn sống cũng như khi cha qua đời. Tuy nhiên, quyền trưởng nam thì bắt buộc phải là con trai vợ chính, dù nó có nhỏ tuổi hơn con của bà vợ lẽ. Và nghĩa vụ cũng như quyền lợi của con trưởng thì đã được đề cập trên kia rồi.

Tôi không biết chuyện gì sẽ xảy ra nếu tất cả đàn ông người Việt đều có hai hay ba vợ. Gia Long từng thú nhận với Chaigneau, một sĩ quan Pháp từng phục vụ ông, rằng việc cai quản vương quốc không mang đến cho ông ngần ấy lo âu bằng việc giám sát hậu cung của mình. ***Nhưng tôi xin thú nhận là tục đa thê kiểu này ở Việt Nam được chấp thuận vì***

nhiều lý do không kém phần cao cả và được thu hẹp vì lắm nguyên nhân, chẳng gây nên những hậu quả tai hại như người ta thường trách cứ định chế này[1].

Một cơ chế phức tạp như thế, từ cơ cấu gia đình hình thành cơ cấu họ tộc, xã hội, làng mạc, đất nước... khó lòng mà vững chãi êm ấm nếu không được bao trùm trong tinh thần *đạo hiếu* như là chất xúc tác tạo động lực cho mọi hành vi xử thế, quyện gia đình và xã hội thành một thể thống nhất; do đó các tội phạm về *đạo hiếu* cũng được xem như là các tội phạm hình sự được ghi thành luật như ta đã đề cập ở trên:

"Bổn phận lớn lao của mỗi thành viên gia đình và đặc biệt của con cái đó là chữ ***hiếu****, hiếu thảo với cha mẹ hay hiếu thảo với gia đình; tình cảm mãnh liệt ấy nối kết con cái với cha mẹ và mọi thành viên trong gia đình lại với nhau. Trọng tội mà một người con có thể phạm đó là tội bất hiếu. Các nhà luân lý cổ và các nhà chú giải hiện đại đều quả quyết hiếu là một đức hạnh chung, bao trùm các đức hạnh khác và chi phối mọi hành vi con người. Mạnh Tử, hiền triết lão thành người Trung Hoa đã từng tuyên bố "bổn phận đối với cha mẹ là nền tảng mọi bổn phận khác". Do đó các bổn phận đối với bản thân chúng ta đều qui về trong việc chu toàn đạo hiếu: Chúng ta phải hoàn thiện, tinh thần cũng như luân lý để tôn vinh cha mẹ và cải thiện thân xác, tâm hồn, sự sống các ngài ban cho.*

---

[1] *Gia đình và Tín ngưỡng người Việt*, sđd.

Bổn phận đối với người chung quanh, các bậc bề trên, những người đồng hàng hoặc kẻ dưới, bổn phận với đất nước cũng đều bao gồm trong chữ hiếu. Một tuyển tập luân lý Trung Hoa cổ xưa ghi: "Bất trung với vua, bất tín với bạn, bất dũng ở chốn sa trường cũng là bất hiếu". Trong mọi việc và ở mọi nơi, ta phải tỏ ra xứng đáng với cha mẹ, phải làm vinh danh các ngài; không vi phạm hành vi nào khả dĩ bôi nhọ gia đình. Đó là giáo huấn ban cho con cái gia đình người Việt. Giáo huấn cao cả này ấn dấu vào tâm não lúc này lúc kia, có rất nhiều cơ hội. Nhưng đây là giáo huấn mang tính thực tiễn, do kinh nghiệm, qua những sự kiện trẻ thấy quanh mình, qua những biểu hiện về tổ chức về sức mạnh, về phẩm giá và cao quí của gia đình trong đó trẻ có vinh dự là một thành viên[1].

Dù sao thì sự suy sụp gia đạo đang ngày càng rõ nét. Việc chấn hưng đạo đức bằng tình làng, nghĩa xóm, gia đạo, bằng các giá trị truyền thống cũng đang được nhiều địa phương quan tâm. Nhưng cách đây hơn nửa thế kỷ, học giả Cadière cũng đã than thở hộ chúng ta:

"Than ôi, tại Việt Nam cũng như khắp nơi hiện giờ, thiên hạ phàn nàn rằng luân lý đang xuống dốc. Những ai thở than về sự suy giảm của "luân lý cổ truyền" (như từ ngữ thường dùng) đều do những tình cảm khác nhau thúc đẩy. Một số là những người lạc hậu, già nua không chấp nhận được thế giới tiến

---

[1] Cadière, sđd, tr. 81.

triển. Một số khác là những nhà dân tộc chủ nghĩa đang che giấu những thiên tư chính trị của mình trong các điều khoản cổ truyền về luân lý. Thiết tưởng cũng có ở một số người ác cảm với các ý tưởng truyền bá Ki-tô giáo. Cuối cùng là những kẻ hay nghĩ suy, ngao ngán trước cảnh tượng thấy các tư tưởng nền tảng xã hội của Việt Nam ngày càng mất ảnh hưởng tốt lành của chúng. Dù thế nào đi nữa, sự thật vẫn là các thế hệ mới trong các đô thị không bằng các thế hệ cũ về phương diện đạo đức"[1].

Hẳn rằng ta không thể giữ mãi một mô hình gia đình như là khuôn vàng thước ngọc cho mọi thời đại. Suy nghĩ và chủ trương như thế quả thật là thiển cận và làm ngăn cản bước tiến của xã hội. Nhưng hiểu rằng gia đình là nền tảng đầu tiên để đặt nền móng vững chãi cho xã hội thì cũng khó lòng biện bác chối cãi.

Dĩ nhiên các mặt trái của vấn đề thì muôn thuở. Những tệ nạn do những tập tục cúng tế nhiêu khê, những tin tưởng mang tính dị đoan đem lại những xử thế lắm khi vô nhân và kỳ quái (*Phép dưỡng nhi ma thuật...*; *Những ghi nhận được do một mùa dịch tả...* - Xem phần biên dịch minh họa-). Tổ chức gia đình cũng đem lại không kém những cơ hội để giá trị con người bị chà đạp hoặc nảy sinh một số thói xấu không lấy gì làm hãnh diện:

---

[1] Cadière, sđd.

"Như vậy, trong gia đình và qua gia đình, trẻ nhận được một sự đào tạo luân lý không những về phương diện thuần túy tôn giáo, mà cả phạm vi tổng quát nữa. Ôi! Dĩ nhiên là một nền luân lý hết sức thô sơ. Ở đây ta không thể nói đến tinh tế lương tâm. Các lỗi lầm thầm kín đâu được chú trọng đến. Đức trong sạch, khiết tịnh giản lược thành việc tôn trọng các lề thói xã hội có thể nói cũng khá nghiêm khắc. Trộm cắp, nhất là cắp vặt chỉ là những tội nhẹ, nhưng dầu sao đó cũng là tội; nói dối hầu như cũng có quyền như nói thật, nhiều lúc thậm chí còn hơn. Quyền lợi là luật lệ của mọi hành động. Tất cả đều được phép, chẳng có gì cấm đoán khi cần bảo vệ quyền lợi bản thân hay quyền lợi của gia đình, làng xã. Cho dù tội phạm tột bậc, nhưng nếu phán quyết của quan tòa thuận lợi cho bạn, thì bạn lại trở nên tinh tuyền trong trắng như vừa mới sinh ra. Làm bể một cái bát đủ phải chịu một trận đòn, nhưng nghe con gái mắng nhiếc chửi bới tràng giang đại hải bạn mình lại khen con mình sớm thông minh và lấy làm hãnh diện. Như đã thấy, đó là một nền luân lý còn khiếm khuyết; lương tâm đóng một vai trò rất mờ nhạt và dư luận mới là đáng kể. Tuy vậy, nó cũng nắn đúc tâm hồn đem lại một nét cao quí không thể chối cãi; nó tỏa ra trên toàn bộ xã hội, nhờ đó xã hội có được nhân cách, nghiêm ngặt, thậm chí bất nhân nhượng... để lại nhiều ấn tượng cho những ai sống ở xứ này và lấy làm khâm phục người Việt"[1].

---

[1] Cadière, sđd, tr. 81.

Là người Âu, sau khi nghiên cứu gia đình người Việt, thấy được các tính chất vượt trội trong phong hóa đạo đức gia đạo, Cadière có một điều ước nguyện thật chân thành:

*"... **xin đưa ra một lời ước nguyện là xin đừng sử dụng bất cứ biện pháp nào có nguy cơ làm suy yếu gia đình tại xứ Việt Nam này, song trái lại hãy củng cố nó bằng mọi cách. Than ôi! Liệu có được chăng! Liệu có kháng cự nổi những biến đổi với biết bao là mãnh lực!*** [1]

Mong sao điều nguyện ước trên đây của một người nước ngoài xa lạ đang là điều ước vọng của mỗi người Việt Nam chúng ta!

---

[1] Cadière, sđd, tr. 84.

PHẦN III

TƯ LIỆU BIÊN DỊCH MINH HỌA

- Tôn giáo người Việt
- Khổng giáo, Lão giáo, Phật giáo ở Việt Nam
- Gia đình và Tôn giáo người Việt
- Thần Kinh
- Tế Nam Giao
- Lăng mộ người Việt vùng phụ cận Huế
- Lăng Gia Long
- Tang lễ vua Gia Long
- Về một vài sự kiện tôn giáo hoặc ma thuật nhân một mùa dịch tả ở Việt Nam
- Tín ngưỡng và ngạn ngữ dân gian vùng thung lũng Nguồn Sơn tỉnh Quảng Bình

TÔN GIÁO NGƯỜI VIỆT[1]

TÔN giáo người Việt, ở đây nên dùng số ít[2], cho ta cái cảm nhận y như khi lạc vào núi rừng Trường Sơn: đây đó những đại thụ khổng lồ, rễ đâm tới đâu nào ai biết được; trên chúng là cả một vòm lá phủ tràn bóng mát; những cành cây sà xuống mặt đất, lại rễ đâm chằng chịt; dây leo tứ bề bò từ cây này sang cây khác, chẳng biết gốc rễ là đâu, và cứ thế mãi như vô tận chẳng bao giờ dứt; loài ngấy loài dum chen nhau đủ loại gai góc, chẳng biết đâu là đường đi lối vào; những chồi non mềm mại hiếm thấy, những bông hoa đại đóa rộng cánh kỳ lạ, có thứ phủ đầy mặt đất, có thứ điểm rộ tận chóp cây cao như cả một tàn lửa hoặc nhóm mình chen nở giữa hai nạng cây; những thân vỏ xám xịt, bầy nhầy gây rùng mình; những cành khô; một lớp thảm dày phấn thổ, thối mục; nơi nơi là tinh lực, nơi nơi là nhựa sống phú trùm, choáng ngợp.

---

[1] Trích dịch từ cuốn *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, Saigon, Imprimerie Nouvelle d'Extrême-Orient – MCMLVIII, tr. 1 - 32.

[2] Trong tiếng Pháp, từ "tôn giáo" này được tác dùng ở số ít, với mạo từ xác định, như là một thực thể chung, duy nhất (*Ghi chú của người dịch*).

Cũng vậy, nơi người Việt, ở các giai tầng xã hội, tâm thức tôn giáo thể hiện một cách mãnh liệt và chế ngự toàn thể cuộc sống con người. Tâm thức ấy, trong mỗi hành vi thường nhật, trọng đại hay nhỏ bé, kết thành một mạng lưới chằng chịt qua các biểu hiện thực hành, khi thì hoành tráng lễ nghi ở đền đài miếu vũ công khai, khi thì âm thầm nhẹ nhàng giây lát bên gốc cây, hòn đá. Lúc thì khấn vái kêu cầu với nhạc trổi, cất cao lời múa hát, chiêng trống linh đình; lúc thì chỉ lâm râm vái cúi khi bước ngang qua am miếu nhỏ linh thiêng và tự đáy lòng phát lời nguyện ước thẳm sâu nhất. Khi thì nghiêm trang bái lạy, cúi đầu cung kính với áo thụng lụa bóng, khăn mão uy nghi; khi lại tìm đến vị thầy bói mù lòa, tìm đến cô đồng cô bóng ngất ngây mắt ngời bí nhiệm, hoặc tìm đến thầy bùa thầy pháp, bói quẻ chân gà, hoặc xin thăm xin thẻ ở bác giữ chùa. Họ dâng hương hoa thơm ngát lên chư Phật rực rỡ tòa cao, tọa thiền nhập định Đại Từ Bi, Tam Tịnh, Tam Bảo, nhưng họ cũng bái lạy trước những hình tượng mặt mày nhăn nhó, thờ hổ thờ rắn, hoặc may miệng xác chết gây điều hiểm họa, nhét miệng đinh, kim, bọc lưới. Ma thuật với những thực hành kỳ quái hoang dã ấy lại hòa trộn vào những hành vi tôn giáo cao cả nhất. Đạo Phật gần gũi với đạo Lão trên một nền tảng tín ngưỡng Hồn linh (Animisme). Và cái đa dạng khách quan ấy phức tạp thêm vì cả một chuỗi thực hành tùy nơi tùy chỗ khó lòng mà nghiên cứu được một cách trọn vẹn, thể như một cánh rừng mênh mang ẩn chứa nhiều loài cây cỏ không tài nào biết trước được.

Tôn giáo người Việt thế đấy, với những đỉnh cao vừa vượt lên tới được các tôn giáo thượng đẳng nhưng không mang theo toàn bộ nội dung hiện có, vừa gần gũi, thậm chí, qua các thực hành tín ngưỡng, gần như trộn lẫn với những hình thái tôn giáo sơ thủy của các dân tộc sơ khai rừng núi hoang dã, tầng tầng lớp lớp chất chứa lắng đọng bồi đắp qua quá trình lịch sử tháng năm, tình cờ tích lũy theo từng cụm quần cư nòi giống, vay mượn đủ thứ nhiều khi còn chưa thích ứng nhuần nhuyễn, những ký ức xa vời qua thống trị hay do áp đặt, những bột phát tiềm ẩn lâu đời hay những tàn dư cũ. Đó là bức tranh thấy được không phải do một số du khách tham quan một số đình này miếu nọ hoặc do nhà bác học nghiên cứu tỉ mỉ qua trang sách, mà do những ai ngày ngày chứng kiến những thể hiện thường nhật của đời sống tâm linh của dân tộc Việt.

I - PHẬT GIÁO

QUÁ TRÌNH LỊCH SỬ - CHÙA CHIỀN - TĂNG NI - PHỤNG TỰ

Ta chẳng biết đích xác là vào thời điểm nào Phật giáo thẩm nhập vào xứ sở này. Nhưng vào thế kỷ thứ VII sau công nguyên, ở Giao Chỉ, tức ở châu thổ Bắc bộ, đã thấy xuất hiện những cộng đồng Phật giáo. Thầy Vận Kỳ, cũng quê quán vùng này, "đã giảng dạy Phật pháp cho tăng ni và đạo hữu tại đây". Và Nghĩa Tinh lại cho ta biết nhiều nhà tu hành khác, Mộc-soa-

đề-bá, Khuy Xung, thầy Huệ Viêm, các thầy này đều sinh ở Giao Chỉ, qua Ấn Độ để thỉnh kinh, như thầy Vận Kỳ, hoặc đơn giản chỉ để củng cố niềm tin. Các "thầy" này thực sự là người bản xứ hay là người Trung Hoa đến cư ngụ xứ này, khó mà biết được. Nhưng có một giả thuyết xem ra khả dĩ thuyết phục, thậm chí còn như chắc chắn, đó là Phật giáo thấm nhập vào đất nước này qua con đường phương Bắc. Xứ sở này vào lúc ấy và kể cả từ nhiều thế kỷ trước bị Trung Hoa đô hộ. Chính các quan lại và các lái buôn Trung Hoa qua lập nghiệp tại Bắc Hà đã đem cái đạo mới này thấm nhập nơi đây. Phật Giáo Chàm chỉ có một ảnh hưởng rất nhỏ, thậm chí không đáng kể, trên Phật giáo Việt.

Năm 968, người Việt giành được độc lập . Đinh Tiên Hoàng, vị vua đầu tiên đã ban phong tước thủ lãnh cho cộng đồng Phật giáo: nhà vua đã phong cho Ngô Chân Lưu như thủ lãnh tối cao và Trương Mã Ni làm thư ký. Năm 980, Lê Đại Hành, người sáng lập đệ nhị đế chế, đã chỉ định hai vị sư nổi tiếng, uyên thâm chữ Hán và thư pháp điêu luyện, đó là Lạc Thuận và Khuông Việt để tiếp sứ đoàn Trung Hoa đến làm lễ thụ phong cho vì vua mới. Vào thời kỳ xa xưa và nhất là vào những lúc nhiễu loạn làm thức tỉnh tinh thần dân tộc, văn chương chữ nghĩa lại tìm

---

* Chỗ này tác giả sai. Người Việt đã giành được độc lập từ năm 938 sau chiến thắng quân Nam Hán trên sông Bạch Đằng do Ngô Quyền lãnh đạo (Chú thích của Biên tập).

chỗ nương náu ở cửa Phật. Đạo Phật từ đó rất thịnh ở Bắc Hà, rồi thời Lý, và nhất là thời Trần có nhiều ảnh hưởng và hưng thịnh. Các vua chúa nâng đỡ ủng hộ và các biên niên sử kể lại nhiều trường hợp các bậc đế vương đã từng thụ pháp, hoặc trước khi lên ngôi, như là trường hợp vị khai sáng nhà Lý (1009 - 1028), hoặc là sau khi giả từ quyền bính thoái vị, như Lý Huệ Tôn (1210 - 1224) và Trần Nhân Tôn (1278 - 1293). Dưới thời Lê (thế kỷ XV - XVIII) Phật giáo xem ra ít được hưởng ân huệ hơn. Nhưng ở Bắc Hà không thiếu những đền chùa lớn, những cộng đồng đạo hữu đông đảo và các vị sư nhiệt thành và văn hay chữ tốt.

Lịch sử Phật giáo ở vùng gọi là Annam này xem ra có phần tăm tối. Các tỉnh phía Bắc, Thanh hóa, Nghệ An chắc có lẽ đã được truyền đạo cùng thời với Bắc Hà. Địa dư cũ có từ thế kỷ XV cho thấy một số chùa Phật trong vùng quanh Huế; nhưng hình như đó là chùa Chàm: hồi ấy dân cư vùng này còn đang hỗn hợp. Người ta ghi nhận vào năm 1601, dưới thời Nguyễn Hoàng, chùa Linh Mụ đã được xây cất ở Huế.

Nhưng phải đợi đến cuối thế kỷ XVII mới có được những chứng tích các hoạt động Phật giáo ở các tỉnh Trung Bộ.Vào thời ấy các chúa Nguyễn như Hiền Vương (1648 - 1687), Ngãi Vương (1687 - 1691), nhất là Minh Vương (1691 - 1725), rất sùng Phật, chính thức qui y, xây dựng và tôn tạo chùa chiền, ban sắc phong và nhiều lần thỉnh các sư từ Trung Hoa đến

"để đưa nghi lễ vào hình thức" theo như cách nói của một vị Thừa sai hồi ấy, cha Bénigne Vachet. Một trong những ngôi chùa lớn ở Bình Định có từ thời ấy (khoảng 1680). Từ đó, Phật giáo không ngừng hưởng được những ưu đãi của triều Nguyễn; chỉ có Tây Sơn (1778 - 1802) tỏ ra rất thù nghịch, tập trung sư sãi, phá tượng phá chuông, hủy chùa hoặc cải hoán làm chuyện khác.

Một ngôi chùa thường có nhiều yếu tố, bài trí cân đối trong một tường thành hình chữ nhật. Trước hết là bốn trụ cột có khắc chữ trang trí tạo thành cổng đền trước cổng chính, trên có toà ngự của Ngài Hộ Pháp. Bên trong tả hữu là đền các Kim Cang, đền của mười vị cai quản âm phủ, toà chuông, tòa bia. Rồi đến chính điện, một ngôi nhà lớn theo kiểu người Việt nhiều hàng cột phân thành nhiều gian. Gian giữa, một bàn thờ sơn son thếp vàng rực rỡ trên đó thờ Tam Bảo: chính giữa là Đức Thích ca Mâu ni; bên trái Phật A-di-đà; bên phải Ngài Di Lạc, Đức Phật tương lai. Các bức tượng này bằng gỗ, giả đá, sơn son thếp vàng. Chung quanh, trên các bàn thờ khác là các bức tượng nhiều khi cũng chính là các vị ấy do các đạo hữu sùng mộ dâng cúng, hoặc là các vị khác như các La Hán, các vị Bồ Tát như Văn Thù, Quan Âm, Địa Tạng v.v... và với một gian thờ các vị thần đạo Lão như Quan Đế hoặc Ngọc Hoàng hay Thánh Mẫu. Có thể nói rằng tính cách phụng tự hỗn hợp ấy chùa nào cũng có. Gian sau được ngăn bằng một bức đố là những bàn thờ các bài vị các vị trụ trì hoặc những ân nhân

của nhà chùa. Cuối cùng, sau chính điện, là những bàn thờ các vị thần thứ cấp trong nhà Phật hoặc các vị thần Lão giáo, nhà ở của chư tăng, hoặc các nhà phụ.

Lý tưởng là như thế, nhưng cũng hiếm hoi. Phần nhiều, vì đất hẹp, lại thêm luật lệ đô thị, thiếu tài nguyên, nên các người sáng lập hoặc trùng tù chùa đành bỏ bớt, hoặc thu hẹp khá nhiều. Ở nhiều chùa các pho tượng đều được thờ ở chánh điện.Ở nhiều làng chùa chỉ có vỏn vẹn một vài bàn thờ mối mọt.

Các chùa lớn thì có cả một cộng đoàn khá đông đảo gồm các Tì kheo đã thụ pháp, một vị Trụ trì, một vị Tăng cang hay Hoà thượng. Nhưng ở các làng thì đơn giản, chỉ có một người trông chùa chẳng có chức sắc gì cả. Ở Bắc Hà có cả một cộng đoàn Tì kheo ni. Việc thụ pháp do sắc chỉ hành chính và cấp bậc chức sắc cũng phụ thuộc vào Bộ Lễ. Sau khi chết, các tăng ni được chôn cất quanh chùa dưới các trụ tháp (stupa). Việc hoả táng hầu như không còn nữa.

Một số chùa hoàn toàn do Nhà nước đảm trách; thường đó là các chùa đổ nát hoang phế. Một số khác thì thuộc phường xóm, số này còn tệ hơn. Các chùa khác thì tìm nguồn bảo quản trong các hội đoàn quyên góp giữa các thành viên lập nên chỉ với từ tâm lo việc phụng tự. Cơ sở lúc ấy được sửa chữa khi cần, bàn thờ và tượng lại được sơn son thếp vàng và cuộc sống tăng ni có phần dễ dãi.

Phụng niệm thì gồm việc tụng kinh ngày và đêm. Đôi khi các gia đình đạo hạnh lại thỉnh các sư về lo

việc ma chay hay các ngày giỗ. Vào các dịp lễ lớn, nhà chùa tổ chức nghi lễ trang nghiêm, mời các bậc ân nhân về ăn uống.

Nhiều người Âu sống ở xứ Đông Dương này lại hiểu sai về đạo Phật trong cộng đồng người Việt: Đối với họ, mọi người Việt đơn giản đều là Phật tử và một số tác giả không ngần ngại khái quát hoá như thế. Hẳn rằng đạo Phật được Nhà nước bảo hộ. Hầu hết trong mọi làng xã đều có chùa chiền hoặc khuôn viên trước đây là chùa Phật. Vào các ngày lễ, các chức sắc làng xã hoặc đơn giản hơn là bác giữ chùa đến thắp hương tụng niệm. Một số nơi, nhất là những nơi gần các chốn phồn hoa đô thị ngày trước hay hiện giờ thì chùa thường được các cộng đoàn tăng ni phụng tự do những người giàu có trong vùng bảo trợ và sống nhờ hảo tâm của dân làng. Nhưng không vì thế mà vội xếp người Việt vào số các xứ Phật giáo. Đạo Phật có các phương thức để làm con người hạnh phúc trong đời sống và nhất là sau khi chết; nhưng ít người Việt quan tâm đến việc xử dụng các phương thức ấy và khi họ đến với các sư sãi không phải là họ đến với tâm tình đối với các bậc đại diện của chính đạo, của tôn giáo đích thực, mà chỉ để bố thí, để cầu cạnh một đảm bảo khỏi bất hạnh trong đời sống hôm nay và mai sau. Đạo Phật là một triết lý, một nhân sinh quan và một vũ trụ quan; vậy mà rất ít người Việt thấm nhuần được triết lý ấy. Đạo Phật là một nguồn sống tôn giáo, gợi lên những kính sợ, niềm hy vọng, sự ký thác và cả từ ái; nhưng người Việt được tắm gội trong

nguồn sống ấy thì phần lớn chỉ thoáng qua, và các hành vi thực thi của họ chẳng qua chỉ là những gì thứ yếu của đời sống tôn giáo mà thôi. Chỉ có các nhà sư là Phật tử đích thực - nhưng cũng không phải là tất cả, bởi vì cũng có nhiều người cho đó như một nghề nghiệp - và nhất là phải kể đến những tâm hồn cao cả, thấm nhuần lý tưởng, mặc dù không vào chùa tu, nhưng vẫn tìm cách thoát khỏi khổ lụy trần ai bằng cách mặc áo cà sa và hướng đời mình tuân thủ các giới luật và niềm tin vào Phật pháp. Ngoài những trường hợp ấy thì có thể nói rằng chín phần mười người Việt sống và chết không hề thể hiện những hành vi tôn giáo cảm thụ được từ đạo Phật .

II - THỜ QUỈ THẦN

CẢM THỨC TÔN GIÁO - CHỦ SỰ - HÀNH VI TÔN GIÁO - NƠI PHỤNG TỰ - TỔ TIÊN - NHỮNG THẦN THÁNH TỪ NGƯỜI MÀ THÀNH - NHỮNG THẦN THÁNH CỦA THIÊN NHIÊN

Tôn giáo của người Việt đúng ra là tôn giáo thờ quỉ thần. Tôn giáo này không có lịch sử, nó xuất hiện từ khi có nòi giống. Khi nghiên cứ việc thẩm nhập văn hoá Trung Hoa vào đất Việt, ta có thể ghi nhận một vài giai đoạn du nhập đạo Khổng, đạo Lão được xem như không phải là hệ thống triết học mà là hai thực thể phối hợp những sự kiện tôn giáo cùng với những sự kiện ma thuật. Và có lẽ cũng không nên trở về xa xưa các thế kỷ trước: nhiều người Âu sống tại Hà Nội hay Huế vào thế kỷ XVII đã miêu tả nhiều lễ nghi tôn

giáo, chẳng hạn như lễ Tế Giao, qua đó cho phép kết luận là các lễ nghi này thuần rặt bắt chước Trung Hoa như là một sự kiện gần đây ở xứ này.

Đời sống tôn giáo người Việt ở mọi giai tầng xã hội đều đặt nền tảng trên một tín ngưỡng ghi sâu trong cảm thức của mình, đó là thần thánh ma quỉ có mặt khắp nơi. Họ vởn vơ trong không trung, lượn bay trong gió, trên đường đi nẻo bước hay lặn hội trên các dòng sông, giấu mình dưới nước sâu, vực thẳm hoặc trong các ao hồ tĩnh lặng. Họ chuộng những nơi núi thẳm Trường Sơn hay rừng sâu bóng tối. Mỏm cao, ghềnh nước hay chỉ một viên đá đều có thể là nơi trú ngụ của thần thánh. Cây cao bóng rậm cũng là nơi ở của họ và một vài thú vật cũng có thể có phép thuật của quỉ thần. Quỉ thần thể hiện đơn giản qua những sự kiện thường nhật, chẳng hạn như tiếng gà gáy, tiếng chuột rúc, tiếng cú kêu hay đóm lửa đêm đêm .

Nhưng những quỉ thần rải rác đâu đó trong thiên nhiên đâu phải là bất động. Họ trà trộn vào đời sống con người, ảnh hưởng đến từng số phận, liên kết với ta từ trong lòng mẹ cho đến khi chết và kể cả qua thế giới bên kia. Hạnh phúc hay bất hạnh của con người đều lệ thuộc vào, tử sinh đều từ đó mà ra. Họ là nguyên nhân của tật bệnh, của mất mùa; đàn bà hiếm muộn cũng do họ; mất tiền mất của cũng do họ; kể cả việc lều chỏng trường thi đều có quỉ thần tác động; nghĩa là bao gồm hết mọi biến cố làm con người hạnh phúc, không ngừng tác động, theo dõi mãi hành vi của

ta và là nguyên nhân của mọi thành bại. Con người đong đưa giữa hai thế giới: thế giới tự nhiên mắt thấy tai nghe, và thế giới vô hình, thế giới siêu nhiên. Con người vẫy vùng, toan tính, đổ dồn năng lực, tập trung chuyên chú, nhưng rồi mọi chuyện có thể trở thành hư không vì thành bại không phải chỉ do mình, mà bên cạnh mình, trên mình, còn có những mãnh lực siêu nhiên cùng hành động, có khi hỗ trợ, có khi cản trở. Gia súc nuôi trong nhà, những người bạn hiền lành khiêm tốn của con người, kể cả vật dụng thường nhật trong nhà thảy đều có những liên kết với thế giới nhiệm kỳ ấy.

Và rồi trong mọi hành động thường xuyên có phối hợp ấy, phần của con người thật là bé nhỏ, sức mạnh huyền bí luôn luôn vượt trội.

Đó là loại tín ngưỡng giải thích mọi hành vi của đời sống tôn giáo người Việt.

Đời sống tâm linh ấy không chỉ gói gọn vào một số hành vi tôn giáo thể hiện một cách bàng quan hay do thói quen như nhiều người Âu thiếu am tường nhầm tưởng. Nhưng đó là một tổng thể những lễ nghi, những động tác, những thực hành, những thể hiện thầm kín, những cảm thức tâm hồn bao trùm lấy cuộc sống thường nhật. Đám dân đen, nông dân, nhất là ngư phủ, tiều phu, những người phụ nữ chạy chợ sớm chiều để bán chút rau đậu hoặc những mặt hàng bé nhỏ, thảy đều tâm trí không ngừng thôi thúc quay về với thế giới siêu nhiên. Họ sống với sự có mặt can

thiệp của thần thánh như thể thần thánh luôn luôn hữu tại (“*như tại*”). Lời dạy của Khổng Tử hai mươi lăm thế kỷ qua vẫn còn được tuân thủ như là một thực tế. Tầng lớp có học, những kỹ thuật viên vận hành máy móc hiện đại, những sinh viên thụ huấn phương Tây cũng không thoát khỏi vòng ảnh hưởng của thế lực siêu nhiên ấy; những sự kiện chứng nghiệm cho thấy niềm tin cha truyền con nối ấy có thể lắng đọng trong tâm thức, nhưng cứ mỗi lần có cơ hội, những lúc gian nguy, thì niềm tin ấy sống động bột phát thức tỉnh cũng như ở mọi người Việt khác.

Trong Phật giáo, theo phương cách thực hành của người Việt, thì trung gian giữa con người và siêu nhiên khi thể hiện hành vi tôn giáo đó là nhà sư. Trong việc thờ cúng ma quỉ thần thánh thì đương sự trực tiếp cầu khẩn với các hữu thể siêu nhiên; không có chức sắc tế tự. Một người Việt nào đó muốn cầu cứu với thần linh hoặc muốn đáp ơn trả lễ, muốn tạ tội vì đã lỡ xúc phạm thì chính anh ta sẽ lâm râm khấn vái, một cách chất phác thành tâm tự cõi lòng, hoặc đọc những lời những câu lắp sẵn theo nghi thức. Nếu là một tập thể thì của dâng cúng do những người được ủy nhiệm: ở nhà thì gia trưởng, làng xóm thì có chức sắc; ở bình diện quốc gia thì do vua hay các quan được ủy nhiệm; nhưng những người được ủy nhiệm này không mang tư cách cá nhân, thuộc một giai tầng riêng lẻ, mà thể hiện cả một tập thể và qua miệng vị này là cả một tập thể đang cầu xin thần thánh chứ không phải qua một người trung gian. Kể cả những

người gác chùa gác đình khi bày biện của cúng cho thần thánh và thực thi lễ nghi tế tự, đọc lời van vái thì cũng được xem như là thừa ủy nhiệm của cộng đồng đang thao tác qua họ.

Cũng có trường hợp người Việt chạy đến một vị trung gian có những cử điệu chuyên biệt và cần thiết cho việc thực hành nghi lễ. Tổng thể những cử điệu lễ nghi ấy thường được gọi chung thuộc về đạo Lão. Khi thì thờ cúng riêng như về nam giới có đền thờ Quan Công; về nữ giới thì có đền Thánh Mẫu, đền Thiên Y A Na. Nhưng việc thờ cúng này có những nghi thức ma thuật rắc rối, phải được thực thi do một thành viên chuyên biệt, được xem như là kẻ trung gian thực sự và cần thiết giữa người và thần thánh siêu nhiên, chứ không phải là một người đơn giản đại diện cho đương sự. Chẳng hạn như để biết tương lai, để chọn được cát địa hòng người chết được an nghỉ thảnh thơi, để biết chuyện lứa đôi có được phong nhiêu thuận hợp không... Nhiều tháng nay tai nạn dồn dập là vì ta đã xúc phạm một vị thần thánh nào đó nhưng lại không biết là vị thần nào ta đã lỗi phạm và cũng chẳng biết cách làm lắng dịu cơn phẫn nộ của thần. Không phải dễ dầu gì mà ai đó lại có thể tìm được lối giải quyết cho các vấn nạn trên, mà đòi hỏi những tri thức chuyên biệt, phải nghiên cứu học hỏi dài ngày. Chẳng hạn như vào đầu mùa xuân, các làng thi nhau trừ tà dịch bệnh, đuổi quỉ ma ra khỏi địa giới làng; hoặc phải tống khứ một con ma nào đó đã nhập vào người làm anh ta sinh bệnh. Trong những trường hợp như

thế cần có những thao tác nghi thức đúng đắn hoặc những nghi lễ chuyên biệt nhằm để khống chế quỉ ma mà không phải ai cũng làm được nhưng phải do tích lũy kinh nghiệm lâu đời. Người thường không thể liên hệ được với qui ma thần thánh mà phải nhờ đến các vị trung gian: thầy phù thủy, thầy bói, thầy địa, cô đồng.

Trong một số trường hợp, vai trò của người trung gian lại được định rõ giới hạn. Có người bị bệnh. Đó là do ma bắt. Nhưng ma nào? Một người trong gia đình đã chết mà phận không yên? Hay là bà cô vô tự về đòi người phục dịch? Có thể là một ông thần nào đó của một trong vô số am miễu trong làng, hay là thần cây, thần mốc mà anh ta đã trót xúc phạm? Thế là người ta đi tìm thầy bói và sau một số lễ nghi cùng cân nhắc tính toán thầy đã tìm ra được nguyên nhân. Thầy cho biết cách làm nguôi giận quỉ thần. Khi thì cúng đồ ăn thức uống, khi thì đốt hình nộm bằng giấy để gởi đi thay thế cho bản thân người bệnh mà người thần muốn bắt để đem về phục dịch ở bên kia thế giới; hoặc là tìm đến một phương án khác quan trọng hơn như dời mộ bốc mả chẳng hạn. Và vai trò của thầy đã hết, không còn là việc của thầy nữa. Cha mẹ của con bệnh là người phải hoàn thành sứ mạng. Họ bày của cúng: xôi, gà, rượu, giấy vàng giấy bạc,hương đèn rồi mang đến đền thờ thần hoặc mộ người chết tùy trường hợp. Họ dâng cúng lễ vật, bái lạy, xin thần chấp nhận và tha cho không quấy nhiễu con bệnh nữa. Trong trường hợp ấy thì chính họ là người trực

tiếp liên hệ với quỉ ma thần thánh. Thầy chỉ có việc là cho biết vị thần nào, con quỉ nào và mách bảo đường đi lối bước để làm quỉ thần nguôi giận, chứ không thay thế đương sự khi thực hành nghi lễ, dâng cúng.

Cũng nhiều trường hợp người ta không cần đến người trung gian. Có thể nói rằng ở người Việt tính ma thuật gần như bao trùm hết mọi hình thức phụng tự, hay ít nhất thì nó hoà lẫn vào những hành vi chính yếu của việc phụng tự và hầu hết những trường hợp cúng tế. Việc cúng tế là quan trọng hơn cả bởi vì nhằm thỏa lòng các quyền lực siêu nhiên và mang về cho mình được nhiều ân huệ. Vì thế cần phải được thần thánh chấp nhận; phải dâng cúng đúng lúc, vào đúng trường hợp để chắc chắn được ưng thuận. Đối với các việc cúng tế chính thức thì được các quan thiên văn của Triều đình xác định ngày giờ; quần chúng thì có thể sử dụng lịch của nhà vua được chỉ dẫn khái quát. Nhưng thường thì không đủ để sử dụng trong các trường hợp riêng biệt. Thế thì thay vì nhờ thầy bói, người ta đơn giản là xin xăm may rủi, khi thì dùng hai thanh gỗ đẽo theo hình quả đậu, khi thì dùng hai đồng tiền mặt ngửa có chữ thì đánh dấu bằng vôi. Người chủ sự đặt ngửa hai đồng tiền ở ngón giữa bàn tay phải đặt trên bàn, tay trái ở trước ngực. Ông ta lâm râm cầu khấn với thần linh, vừa thơ bằng miệng, báo với thần vào ngày giờ nào đó, đương sự nào đó xin được phép cúng lễ; ông ta xin phép thần cho biết là thần có cho phép ưng thuận hay không.

Rồi thì đột nhiên mở tay ra để rơi hai đồng tiền trên dĩa. Nếu hai đồng tiền đồng sấp đồng ngửa có nghĩa là thần ưng thuận. Trường hợp câu trả lời không tốt thì ông ta làm lại hai lần, ba lần để xem đúng là thần không thuận không. Nếu thần cứ từ chối mãi lễ tế, người ta chờ một ngày khác tốt lành hơn; thảng hoặc muốn nài nỉ thần thánh ưng thuận, người ta nghỉ một lát rồi lại tung tiền cho đến khi có câu trả lời thuận hợp: thần đã bị khắc phục và nhận lời.

Trước hành vi tôn giáo như vừa kể trên, thông thường là có một vài động tác ma thuật, và để cho đương sự trực tiếp với thần thánh thì gần như luôn luôn đó là một cúng lễ.

Chỉ trừ trường hợp *"khấn"*. Từ này nhiều khi chỉ là hành động thầm kín bên trong tự đáy lòng hướng về thế giới siêu nhiên. Một chị bán rau đi ngang qua đền, qua một gốc cây, một hòn đá có thần trú ngụ, lâm râm trong trí xin thần che chở cho bán chạy gánh hàng, có lãi. Đó là *khấn*. Một ví dụ khác trang trọng hơn nhưng cũng đơn giản trong hành động đó là cầu Trời. Khi gặp hiểm nguy gian nan trầm trọng, khi có người bệnh khó lòng cứu chữa, sắp chết, cha mẹ của bệnh nhân chạy ra khỏi nhà, một nắm cỏ trong miệng, họ quì lạy khóc than: "Cấm cỏ, chúng con sụp lạy xin Ngài đến trợ giúp cứu chữa".

Trong ngôn ngữ thường nhật, từ "*khấn*" có nghĩa là "hứa, cam kết bằng một lời khấn". Bởi vì việc khấn và hứa thường đi đối với nhau trong hành vi tín ngưỡng.

Lời cầu xin thường đi đối với một lời cam kết: khi được toại nguyện người ta sẽ làm gì đó, dâng cúng gì đó, tỏ lòng biết ơn. Một ví dụ cụ thể là việc thờ cúng một vài viên đá mà người ta cho rằng có quyền lực siêu nhiên, là nơi cư ngụ của thần thánh và người ta phải đem bán hay ký thác những đứa con đau yếu sợ rằng chúng phải chết. Cha hoặc mẹ đứa bé, nhiều khi cả hai, mang mâm của cúng gồm một con gà hay con vịt luộc, xôi, chuối hoa quả, một chai rượu, hương và giấy vàng bạc. Họ đặt tất cả trước viên đá. Chủ lễ lạy bốn lạy. Ông ta quì gối cạnh lễ vật, rồi thì thầm khấn như nói chuyện với một người bề trên, sau khi lấy hơi hít thở vài lần; cử chỉ này như để biểu lộ sự cảm xúc, kính sợ và mong ước: "Con sụp bái kính chào Thần Đá. Con là....họ....làng...; con có thằng nhỏ khó nuôi tên là....; con xin được bán hoặc ký thác cho Ngài Thần Đá với lời khẩn nguyện là cho thằng bé ăn chơi mạnh khoẻ. Hằng năm cứ vào ngày tháng..., con sẽ trở lại dâng cúng Ngài. Khi thằng bé được mười hai tuổi, con sẽ trở lại tạ Ngài, xin được tháo gỡ lời cam kết hôm nay". Sau đó lạy bốn lạy. Chủ lễ đứng dậy, hơi cúi xuống, đốt hương đèn vàng bạc, cung kính nghiêng mình đứng trước Thần Đá cám ơn và xin phép cáo từ. Người ta uống rượu đã rót ra khi hành lễ, còn đồ cúng thức ăn thì mang về nhà dùng sau đó.

Đôi khi việc cam kết, khấn, hứa không được bày tỏ rõ ràng, xem như đã ngầm hiểu trong lễ cúng tế; đương sự như đương nhiên cam kết sẽ cúng tế nữa, và còn tiếp tục nếu được toại nguyện. Xin đơn cử trường

hợp cúng lễ của các lính gác cống Thủy Quan Ngự Hà tại Huế đối với với các vị lính gác linh thiêng cùng với họ canh gác nơi đây. Của lễ được đặt trên phiến đá có ghi tên cống nơi hội tụ ảnh hưởng linh thiêng của vị thần bảo hộ; một ít chuối, một ít rượu, vài thẻ hương, giấy vàng bạc. Chủ sự thắp hương, lạy bốn lạy, đứng chắp tay trước ngực, người hơi nghiêng xuống, mắt cúi xuống, kính cẩn thâm sâu. Ông ta lấy hơi, thưa với thần "Hà Bá Thủy Quan": "Chúng con đây lạ xứ lạ nước, kính cẩn bái lạy Ngài. Của lễ mọn hèn nhưng lòng thành thật. Chúng con có một ít chuối, cau trầu, trà rượu, giấy vàng bạc xin kính dâng Ngài. Điều lành xin Ngài mang đến, điều dữ xin Ngài cho lánh xa". Chủ sự lạy, rót nhiều tuần rượu vào tách đặt trước phiến đá, rồi cúng trà cũng theo thể thức ấy. Sau đó đốt giấy vàng bạc và buổi lễ chấm dứt. Chủ sự hai tay chắp trước ngực, đứng vái xin phép cáo từ. Văn từ và thứ tự lễ nghi cũng na ná với các nghi lễ của Triều đình hay các ngày lễ lớn sẽ được đề cập đến sau.

Trong những trường hợp trên, từ *khấn* xem ra cũng chỉ nghi lễ tương tự với các nghi lễ *cúng*. Từ cúng thường dùng đối với người chết. Nhưng cũng dùng để chỉ việc cúng thần và được dùng trong một nghĩa chung chung đối với các hình thức tế tự, kể cả các trường hợp trọng đại. Khi dùng đối với người chết thì nghĩa tương đương với *đơm, quải (quảy).*

P. Louvet miêu tả lễ cúng đối với người chết như sau: "Trước tiên là việc chuẩn bị cỗ bàn cho tổ tiên,

gồm đầy đủ các món ăn; nhưng luôn luôn phải có xôi, thường được bài trí phẩm màu cho đẹp mắt. Người ta chu đáo dọn bàn thờ đặt để bài vị, đúng ngôi đúng chỗ. Hương trầm tỏa lan. Khi cỗ bàn được đặt trên bàn thờ, thứ tự theo nghi thức, người ta tiến hành lễ cúng, thông thường thì vào sáng sớm. Gia chủ, cùng bà con quây quần đứng trước bàn thờ, rót rượu vào ba tách vừa lâm râm đọc: " Hôm nay là ngày giỗ của (...), con xin mời tiên tổ cùng vong linh (...) đến chung phần cúng lễ con kính cẩn dâng". Gia chủ cùng cả gia đình lạy ba lạy. Tiếp đến thắp hương vừa đọc: "Hôm nay là ngày giỗ của (...) . Con là (...) đốt nén hương này xin mời hồn (...) đã trơ về cõi dương khứng nhậm của lễ con dâng và độ trì cho con cháu". Sau đó rảy một ít rượu xuống đất, vừa nói: "Hôm nay là ngày giỗ của (...) con xin mời vong (...) đã trở về cõi âm, đến chung phần cúng lễ của con dâng và độ trì cho con cháu". Tổ tiên nhận tiệc. Thông thường thì các ngài chỉ hưởng hương khói các thức ăn đã cúng. Tuy vậy mọi động tác đều rất kính cẩn như thể cả gia đình thấy rõ vong linh đang về ngồi ở trên bàn thờ dự tiệc. Gia chủ vái lạy nhiều lần, có hai người thân cận trong gia đình đứng hai bên, và phục vụ vong linh bằng cách lần lượt chuyền các đĩa thức ăn qua trước bài vị để sau đó cùng dùng. Khi các vong linh xem như đã dùng tiệc xong, người ta dọn các đĩa xuống, mỗi người lạy ba lạy để cáo từ rồi ngồi vào bàn tiệc.

"*Tế*" thì trang trọng hơn: tế Trời, tế Đất, mùa màng, tế Khổng Tử, tế Thần làng. Ngoài những nghi

lễ như vừa đề cập ở trên, có hai đặc điểm riêng biệt. Đó là tính tập thể, có tính cách quốc gia hay do làng xóm, có cờ lọng, đội nhạc, các chủ sự đông đảo, sắc phục riêng biệt. Lễ tế bao gồm việc hiến tam sinh: bò, dê, lợn. Trong các lễ khác thường có thịt lợn, gà vịt nhưng dùng để làm thức ăn, còn trong lễ tế thì người ta bày biện các con sinh trước thần thánh. Tuy vậy vấn đề này cần cân nhắc và làm sáng tỏ trước khi đi đến kết luận.

Nghi lễ đầy đủ nhất là nghi lễ tế Trời ở đàn Nam Giao, trước đây thì hàng năm nhưng nay cứ ba năm một lần, do nhà vua chủ sự hoặc do quan được ủy nhiệm thực thi có đông đảo các quan đại thần phụ tế. Từ đó các làng mạc xa gần ít nhiều bắt chước các nghi thức. Ngay ca việc cúng tế tại gia cũng có những nét tương đồng.

Nhà vua cùng tùy tùng trai tịnh ba ngày trước; kiêng cữ phòng the, tránh rượu chè say sưa, tránh thức ăn gia vị mạnh. Nhà vua tiến lên, tránh đi lối giữa vì là lối dành cho thần thánh đến, rửa tay và đứng vào vị trí đã định gọi là "Lập vị". Người ta mở các mạng che bài vị ra, chuông trống nổi lên, thiêu nguyên cả con trâu bằng củi thơm, chôn một ít huyết, lông vào một nơi đã định. Hoàng đế đốt hương mời chư thần đến dự qua tiếng nhạc trổi: "Kính cẩn thừa mệnh Trời và vào thời buổi thuận hợp, nhân lễ tế lừng hương và cao cả này, chúng tử thành kính dâng lên phẩm vật theo tiếng chiêng trống oai nghiêm. Xin chư Thần đến chứng giám lòng thành tôn kính". Nhà

vua cùng các quan phụ tế sụp lạy bốn lạy, bởi vì chư thần đã giáng lâm.

Nhà vua tiến lên Viên Đàn; nơi đây bày biện các bàn thờ Trời, Đất và các tổ tiên của triều đại. Nhà vua dâng ngọc lụa đồng thời xướng khúc ca: "Ôi Trời cao, ôi Đất thẳm!... Chúng tử dâng kính những lễ vật cao quí với lòng thành kính tôn, để luôn xứng đáng với sự uỷ nhiệm cao cả của Ngài và để chúng tử được đón nhận phúc thịnh an khang!" Sau khi chủ tế quì gối nghiêng mình kính cẩn nâng lễ vật lên ngang trán, các lễ vật được đặt trên bàn thờ, còn lễ vật cồng kềnh thì đặt ở phía trước. Tiếp đến là lễ tế con sinh cùng thức ăn rồi đến sơ hiến tửu cũng cùng một nghi thức: "Tấu chư Thần, Trời xanh, Đất vàng!... Xin thấu suốt đoái nhìn chúng tử và ban cho chúng tử phúc lộc trường tồn". "Kính chư Thần ở lại chứng giám lòng thành! Xin chư Thần khứng nhậm hương lễ chúng tử dâng lên! Xin cho chúng tử một không khí bình yên, hạnh phúc và ân huệ trường tồn để thấy đều vinh quang phồn thịnh". Trong lúc đó đoàn múa mang đồ khí tự nhịp nhàng vũ khúc.

Nhà vua quì gối và một vị đại diện người, quan Tuyên chúc, lớn tiếng đọc: "Ngày....tháng... chúng tử xin phép được dâng lên Thánh Hoàng tối cao của Thiên giới và Ngài Cao cả của Địa giới những bái chào kính cẩn... Chúng tử được hân hạnh kính dâng lên chư Thần ngọc, lụa, con sinh, xôi nếp cùng hoa quả... Chúng tử cũng cầu xin các vong linh tiên tổ

khứng nhậm của lễ chúng tử dâng lên trên các bàn thờ". Sau khi quan Tuyên chúc cáo lui, nhà vua lạy một lạy. Vào lúc ấy, người ta tiến hành dâng lễ ở các bàn thờ dành cho các chư thần của toàn vũ trụ thiên giới và địa giới. Đoạn đến phần Á hiến tửu (dâng rượu lần hai) rồi Chung hiến tửu (dâng rượu lần ba), cùng một lúc với các vũ khúc nghi lễ.

Người ta trao cho nhà vua một phần cúng lễ, một miếng thịt, một ít rượu (thịt phúc và rượu phúc)[1]. Nhà vua sẽ dùng sau khi trở về cung.

Chúc văn cùng một phần các cúng lễ đặt trên bàn thờ được rước về liệu lư để thiêu đốt; nhà vua rời Viên Đàn, dừng lại một lát, đưa mắt nhìn nghi thức cuối cùng này. Trong lúc đó bài ca *Chuẩn nhận* và bài ca *Khấn trời* vang lên: "Chúng tử xấu hổ vì phẩm vật mọn hèn...; nhưng chư Thần vẫn đoái nhận đến với chúng tử... Nghi lễ đã hoàn tất... Ôi Trời cao, nguyên lý của hoạt động. Ôi Đất rộng, nguyên lý của sản sinh! Xin ban cho chúng tử phúc thịnh thái hoà!"

Lễ tế người Việt là như thế đấy. Đó là trường hợp thông thường, công khai cúng thờ thần thánh, các hữu thể siêu nhiên để cầu phúc ân. Các yếu tố thì đơn giản, nghi lễ thì thông thường rải rác khắp nơi, lời cầu thì phát xuất tự đáy lòng trước mặt các sức mạnh nhiệm mầu không ai biết được: tán hô ca ngợi, hạ mình khiêm tốn, cúng lễ tự phát, kêu nài van xin, tin

---

[1] Phúc tộ; Phúc tửu (*Ghi chú của người dịch*)

tưởng chắc chắn là cúng lễ được chấp nhận, vui mừng vì được cứu chữa.

Các lễ nghi ma thuật thì hoàn toàn khác hẳn, phức tạp vô cùng. Ngoài những thực hành truyền đạt qua nhiều thế hệ xa xưa được ghi lại trong những quyển sách chuyên biệt hoặc truyền khẩu và thường thì ít nhiều được thêm bớt qua nhiều đời, nhiều chi tiết không nhớ hết được; còn có thêm kinh nghiệm bản thân, những vay mượn của các bộ tộc lân cận nhất là các sắc tộc miền núi. Mục đích không phải để tỏ bày những tình cảm cao cả của tâm hồn mà là để thoả lòng ước nguyện một cách tầm thường, duy lợi, đạt được cái mình ham muốn, một thèm muốn thấp hèn, một sự trả thù không dám nói ra. Phương thức được xử dụng để đạt mục đích thì lại là những thực hành rất kỳ quặc, chẳng có gì lấy làm hãnh diện cho người thực hiện và cả cho thần thánh được hướng tới để cầu cạnh, hoặc là những hành động man ác đưa tới tử vong đáng lên án. Chúng tôi không thể đơn cử ra đây một vài ví dụ vì đây là một đề tài rất phức tạp.

Địa điểm tế tự thì cũng đa dạng.

Trường hợp cúng tế một vị thần đá, thần cây, thần vực thì người ta tế trực tiếp tại địa điểm. Người ta đặt cúng vật trên cành cây hoặc ở gốc cây, trước viên đá. Người ta cũng thường chọn một mô đất khá bằng phẳng, cũng có thể là một bàn thờ vôi gạch. Cúng người chết thì ngay cạnh mộ, trên đất.

Một số thần linh thì được thờ cúng trên một đàn thường là bằng đất, có khi bằng vôi gạch. Tế Trời thì đàn hình tròn, cúng Đất thì đàn vuông. Thần sông, thần núi, thần đất trồng trọt và ngũ cốc, thần nông, ông thần khiêm tốn của mấy chú chăn trâu, thần Ngũ Hành và nhiều vị thần khác cũng được thờ trên các đàn, nhiều khi có vị được thờ trong am. Nhưng tập tục mỗi nơi mỗi khác, tùy thời. Ở Hà Nội, vào thế kỷ XVII, XVIII, Trời được thờ trong đền; nay ở Nam Giao thì được tế ở đàn. Các làng có đàn thờ Khổng Tử, nhưng ở Kinh đô, tỉnh thành thì được thờ trong đền. Các đàn thờ này không mái, của cúng được bày biện trên đất có chiếu trải, có khi thì mang đến một chiếc bàn thờ gỗ rồi đặt đồ cúng lên trên. Trong trường hợp đàn bằng vôi gạch thì có luôn cả bàn thờ cố định.

Ngày trước, thần thánh được thờ trên bàn thờ ngoài trời. Thần cây, thần đá, kể cả Trời cũng vậy. Ở một số vùng còn thờ âm hồn trẻ sơ sinh, những hồn ăn mày chết đường chết sá, tất cả các cô hồn. Bàn thờ bằng vôi gạch có trường hợp trình bày như cái ngai, nhất là trong việc thờ cúng Ngũ Hành, đặc biệt là nữ thần Lửa. Để chỉ về việc thần hiện diện, người Việt dùng các từ "ngự, tọa...".

Nơi thờ tự thường là đền. Nhiều khi chỉ là một gian trong căn nhà ở được dành cho việc thờ ông bà tổ tiên, thờ tổ nghiệp mà gia đình đang hành nghề. Nhưng cũng có những nơi dựng lên chỉ để việc thờ tự.

Kiểu cách thì đa dạng. Đơn giản nhất là một cái khám* bằng gỗ, treo vào một nơi nào đó trong nhà hoặc dựng ở bên ngoài trên một cái cột. Khám và cột nhiều khi được xây bằng vôi gạch. Có những khám gỗ chiều kích khác nhau được đặt trên bốn cột trụ và được bao che bằng mái tranh hay mái ngói. Hình thức phổ biến nhất là gần giống với một ngôi nhà ở có từ 4 đến 6 hoặc 8 cột, phân nhà thành từng gian, mái tranh hoặc mái ngói. Mặt tiền và lối vào thường nằm thẳng góc ở cạnh hình chữ nhật của căn nhà; nhưng cũng có những vị thần hoặc một số thần ở các làng khác thì thích hướng ngược lại, mặt tiền ở đầu hồi. Những đền lớn thì có hai cánh nhà song song sát kết vào nhau; nhà trước dùng làm tiền sảnh, nhà sau là điện thờ. Ngày xưa, đặc biệt ở Bắc Bộ, nơi thờ là một gian bé vuông góc ăn sát vào nhà chính. Chung quanh là những khám thờ phụ, nhà dịch, có bể trồng sen, những cây cảnh quí hiếm, hoa, đại thụ bóng mát, hòn non bộ, tường dày bao phủ chung quanh, trổ cửa lớn có hàng trụ vôi gạch phía trước. Một đền thờ được chăm sóc khang trang, một ngôi chùa hoang phế ẩn trong lùm cây là những gì duyên dáng đáng chiêm ngưỡng nhất ở xứ Việt này.

Các nơi thờ tự trên đều có từ chuyên biệt riêng. *Nhà thờ* là nơi đặt bài vị của họ tộc; *đình* là nơi thờ các thần bảo hộ làng và là ngôi nhà chung để các

---

* *Cái khám:* có nơi gọi là *cái tran*, lớn hơn và ở ngoài trời thì gọi là *cái am* (Biên tập).

chức sắc, có khi hết cả dân làng, nhóm họp giải quyết các vụ việc liên quan; *miếu* thờ các thần khác có nghi thức riêng; *đền*, *phủ* thì dành riêng cho các thần đạo Lão; *chùa, am* dành cho Phật. Tuy vậy các từ nầy không chính xác cố định mà xử dụng tùy từng nơi từng vùng khác nhau.

Các nơi thờ của Lão giáo thì có những bức tượng mặt mày nhăn nhó. Còn các nơi khác thì chỉ có bàn thờ, khám thờ, có nơi bằng gỗ tạp, nghèo nàn bụi bặm, có nơi bằng gỗ quí hiếm chạm trổ tinh vi, sơn son thếp vàng có các thẻ bài ghi tên các thần. Việc thờ tự công khai chính thức thì không có biểu tượng; việc thờ tự bình dân thì cũng dùng biểu tượng trong những trường hợp hiếm hoi, như thờ bà mụ, thờ thần nhà, thần đất, nghiệp tổ và thờ hổ.

Thần thánh người Việt thờ đông vô số: các thần từ người mà thành, các thần của các sức mạnh thiên nhiên, các thần đá, thần cây, súc vật; các thần trời, thần khí, thần đất; các thần thánh thượng đẳng, trung đẳng, hạ đẳng; các chủ thần, các vương thần và các thần tùy tùng, thứ cấp; các thần mà ta phải cầu xin, các thần mà ta phải khắc phục và các thần mà ta phải hăm dọa, tìm cách chế ngự; thần lành, thần dữ, thần quái ác, thần cá nhân, thần tập thể, thần nam, thần nữ. Ta có thể sắp xếp bằng nhiều cách theo thứ lớp một cách hợp lý; nhưng không có cách nào có thể giảm lược số lượng được, không có cách nào hạn định được tính đa dạng mông lung của thần thánh.

Có người luôn cho rằng tôn giáo người Việt là Phật giáo nhưng cũng có người lại cho rằng người Việt theo đạo ông bà. Ta đã thấy thế nào về cách suy nghĩ thứ nhất. Nhận xét thứ hai cũng sai lầm nếu ta hiểu theo tổng thể và chuyên nhất. Thực vậy, ông bà tổ tiên chỉ là một phần nhỏ trong tổng thể thần thánh mênh mông, và việc thờ ông bà chỉ là một trong những khía cạnh đa dạng của tôn giáo người Việt.

Theo tín ngưỡng người Việt, con người sống được là nhờ những nguyên lý sự sống thượng đẳng, đó là *hồn*, gồm có ba; và nhờ vào những nguyên lý sự sống hạ đẳng, đó là *vía*. Đàn ông thì có bảy vía, phụ nữ thì có chín vía. Ngày nay người ta giải thích ba nguyên lý sự sống thượng đẳng bằng cách qui vào sinh hồn, giác hồn, và thần hồn. Rất có thể là vào khởi thủy không rõ ràng như vậy. Những nguyên lý sự sống hạ đẳng ấy liên hệ mật thiết với những triển nở của thân thể và các thành phần của nó, và thể hiện năng lực sinh tồn qua việc triển nở và các thành phần cơ thể, hoặc qua sự vận hành của các cơ quan trên đời sống con người. Các nguyên lý không mất đi khi ta chết; chúng tồn tại muôn đời. Một phần nguyên lý nhập vào "hồn bạch" và sau đó tồn tại ở bài vị; phần khác vẫn còn trong xác chết; một phần khác nữa thì lang thang đây đó. Người Việt tin chắc là như thế và không cần lý giải chính xác phần nguyên lý nào là đi chỗ nào. Các nguyên lý sinh tồn ấy, được gọi là hồn, sau khi thoát ra khỏi thân xác vẫn còn cần những nhu cầu y hệt như khi còn kết hợp ở trong xác; và vì năng lực không

biến mất mà lại còn tăng lên khi qua thế giới bên kia, lại có thêm nhiều quyền lực siêu nhiên. Các hồn ấy vẫn còn trà trộn trong thế giới người sống, đặc biệt là bên các người thân trong gia đình. Dĩ nhiên là họ vẫn tác động ảnh hưởng tốt lành đối với thân nhân còn sống, chăm lo hạnh phúc cho họ; nhưng nhiều khi họ cũng đòi hỏi công lý nếu như người sống không chu toàn nghĩa vụ theo đạo hiếu. Họ báo cho biết những người mắc lỗi, trừng phạt bằng bệnh tật, khổ đau đủ thứ, làm cho tan gia bại sản thậm chí cả cái chết. Phần người sống thì cũng cầu mong cho những người quá cố an lạc, mọi nhu cầu đều được thỏa mãn. Việc thờ cúng ông bà chính xác là nhằm thỏa mãn những nhu cầu của người quá cố. Động cơ thúc đẩy, ngoài những tình cảm mến thương, còn là mối lo sợ đối với người quá cố nay đã có quyền lực siêu nhiên và nhất là họ không muốn người quá cố bị rơi vào quên lãng.

Vì thế, mỗi gia đình, họ tộc đều thờ các hồn ấy. Nhưng còn có những tập thể lớn hơn gia đình, họ tộc: các làng thờ vị khai canh của làng - phân biệt nhau được là nhờ vào các nghề truyền thống, được xem như là cha đẻ của từng cụm dân cư. Có những nhân vật được mang tước vị cao cả như là "phụ mẫu" của dân, được các quan sùng bái kính tôn vì họ đã đem lại cho quốc gia những lợi ích cao siêu. Vì thế, sau khi họ chết, nhà nước, làng xã phải có nghĩa vụ đối với họ y như người con trưởng đối với cha mẹ mình. Các vĩ nhân, những công dân công đức danh tiếng khi còn

sống, được một sắc chỉ của nhà vua, có khi do các chức sắc làng xã, công nhận và xếp họ vào số những người bảo hộ linh thiêng của nhà nước, của làng xã và được nâng lên thành thần thánh. Hàng năm, vào các dịp lễ, người ta cúng tế họ, hoặc làm một lễ riêng, hoặc dùng một phần của lễ chung để dành riêng cho họ.

Những vong linh ấy được gia đình thờ cúng, cung cấp nhu cầu; đó là những vong linh hạnh phúc. Nhưng còn biết bao vong linh bị bỏ rơi! Những người ăn xin chết sấp chết ngửa bên đường được chôn vội dưới vài nhát cuốc; những vong linh non trẻ, nhất là vong linh những trinh nữ chưa chồng, đặc biệt là vong linh "Bà Cô" không chồng, chết vô tự; các trẻ chết sơ sinh; những người chết tai nạn; bị mưu sát, chết tức tưởi, chết oan uổng; những chiến binh chết ngoài trận địa; những người bại trận trong những cuộc nổi dậy; chết sông chết suối; những tử tội bị chém đầu; và còn biết bao vong linh khác, ngàn ngàn, triệu triệu, thành cả một đạo quân "cô hồn". Các cô hồn ấy đau khổ, không người cung cấp thức ăn đồ mặc, không vàng bạc, hương hoa nên họ kêu đòi cho được. Dĩ nhiên cũng có chị chạy chợ nhân tiện khi qua phần mộ, nếu có, thắp cho họ vài nén hương, cúng cho một lẵng hoa; cũng có những người từ tâm lập đàn "cô hồn" làm lễ xá tội; vào những ngày đầu năm, mỗi gia đình đều có đặt ở cửa ra vào trong vườn một vài cúng phẩm nhỏ bé cho các cô hồn lang thang; trong một vài nghi lễ, người ta vãi gạo, thả giấy vàng bạc, rắc muối. Nhưng ngần ấy liệu có đủ cho các cô hồn đói khát, nghèo khổ, túng

bấn? Vì thế họ trở thành hung tợn, trả thù, phạt tội những người xao nhãng. Họ đổ cơn thịnh nộ xuống bà con, lên hàng xóm láng giềng. Và vì thế mà mỗi một người phải tìm cách, bằng bói toán, bằng mọi thứ ma thuật, để biết cho được vong linh ma quỉ nào là nguyên nhân trực tiếp của những tai vạ, từ đó tìm cách trấn an họ theo những đòi hỏi sách nhiễu; bởi vì nay họ đã trở thành thù nghịch trong cõi siêu nhiên. Nhưng có khi tai vạ lại còn trầm trọng hơn, bởi vì các cô hồn tập trung nhau lại một khi mà đau khổ của họ đã vượt quá mức và ta như nghe họ bay lượn thành đàn trên không trung, gọi nhau, chỉ cho nhau nạn nhân nào phải bắt và thế là thổ tả, dịch bệnh, đậu mùa trút xuống cả một vùng. Những con *ma*, những con *quỉ* phân thành nhiều loại nhưng tựu trung, hình như đó là những linh hồn nhân sinh bị bỏ rơi và nay biến thành độc ác. Chính vì các qui ma này mà các thầy phù thủy, thầy bói, cô đồng phải chống lại bằng những lễ nghi ma thuật rườm rà, rắc rối.

Một loại thần thánh khác đáng được nghiên cứu nữa đó là các "nghiệp tổ" - ông tổ nghề. Mỗi một phường hội nghệ nhân đều thờ vị sư tổ của nghề, hoặc vị đã đưa một nghề nào đó đến trong vùng trong làng. Thoạt đầu, hình như là một nhân vật lịch sử ta có thể nêu tên, quê quán, thời đại. Diễn giải như vậy cũng đúng trong một số trường hợp, nhưng trên thực tế thì trong nhiều trường hợp có thể là một vấn đề khác: người Việt thờ kính cái mà có thể gọi là thần linh của những hành vi con người, một cái gì đó na ná với cái

mà người La mã gọi là *Numina* được nêu lên trong *Indigitamenta*[1].

Như ta đã thấy trên đây, con người hành động, nhưng sự thành bại là tùy thuộc vào các sức mạnh siêu nhiên đang cùng hành động hơn là nhờ vào bản

---

[1] Chú thích của người biên dịch Theo Michel Meslin trong *Dictionnaire des religions* (Tự Điển các tôn giáo) thì **Numen** là một trong những ý niệm căn bản về tôn giáo của người La Mã. Numen không bao giờ chỉ là, như người ta từng xác định, một mãnh lực phân tán, nội tại nơi các hữu thể và sự vật, và tác động của nó không tự động xảy ra nhờ những nghi thức thích hợp. Trái lại, Numen luôn được dùng với tên một thần minh, và chí ý muốn thần minh biểu lộ nhờ một hành động hữu hiệu. Numen của một thần minh chính là sự biểu lộ hành động cá biệt của thần minh ấy. Trong khái niệm tôn giáo La Mã, vũ trụ là những kết hợp những mãnh lực vô hình, tiềm thế mà con người có thể được hưởng nhờ các nghi thức thích hợp. Nên đấy là một sức năng động hơn là một thuyết duy linh nội tại. Tôn giáo người La Mã luôn luôn bị "tác động" bởi người nhìn nhận nơi Numen việc thực hiện hữu hiệu của một quyền năng không thể được trình bày theo lối nhân hình. Bởi vì điều quan trọng đối với con người, chính là những hành động của thần minh, con người phải biết những Numina khác nhau này giao hảo với những Numina này. Thời gian sống bị phân ra thành những lúc liên tiếp, và những hành động khác nhau của thần minh xen kẻ vào những lúc ấy.

Indigitamenta trình bày một hình thức phụng vụ rất cổ về ý niệm Numen. Mọi giây lát của một hành động quan trọng đều được điều khiển bởi những Numina. Cũng thế, một quyền năng linh thánh, một Numen mà mình phải tôn thờ, ẩn tàng ở một số nơi, một số cây cỏ nào đó, dù đấy là một dòng suối, một cây hay một biên giới... (Chúng tôi xin cám ơn Linh mục Trần Khánh Thành đã cung cấp tư liệu này).

thân của con người. Nguyên lý phổ biến ấy lại rất đúng với các trường hợp hành vi chuyên biệt đòi hỏi nhiều thực hành, đòi hỏi sự vững tay, đòi hỏi nhiều khéo léo. Vì thế mà các nghệ nhân tiểu thủ công nghiệp thường tôn kính vị thần bảo trợ nghề của mình. Hàng năm, vào một tháng ngày cố định, họ cúng tế các vị thần này. Nhiều khi việc thờ cúng còn tỉ mỉ hơn. Nếu như thần linh ban phát trợ giúp trong tiến trình công việc và cho từng giai đoạn thực hiện thì người thợ phải cầu cầu thần linh và van xin trợ giúp khi bắt tay vào từng giai đoạn quan trọng của công trình. Vì thế những người thợ đóng thuyền ở Quảng Bình, trước khi phát nhát rìu đầu tiên, phải làm "lễ sả gỗ" để bái chào sư tổ của họ - bà Tiên Nương và quí ngài Lỗ Ban, Lỗ Bốc. Và rồi cứ trước mỗi giai đoạn tiến hành, họ đều làm lễ vì thành bại cuối cùng đều tùy thuộc vào đó: "lễ nối mộng" khi ghép ba sống thuyền lại với nhau; lễ "đặt then ngang" khi đặt xà giữa để trụ cột buồm; lễ "mở mắt soi đường" khi vẽ đằng trước mũi thuyền hai con mắt dẫn lối, tránh đá ngầm; lễ hạ thủy; cuối cùng là lễ cầu an đuổi tà ma còn ẩn núp trong gỗ, tránh những rủi ro cho thuyền. Thợ đóng xe đạp nước ở Quảng Ngãi cũng như những người sống nhờ rừng, đầu năm cúng lễ "khai sơn" vì họ phải vào Trường Sơn kiếm gỗ; thêm vào đó, họ còn nhiều lần kêu xin thần bảo trợ nghề mình sự phụ giúp che chở. Trước khi vào rừng họ còn làm lễ "đăng sơn"; lễ "dựng trụ" khi dựng cột đỡ xe đạp nước; lễ thông nước điều chỉnh việc đổ nước vào

bánh xe; lễ mừng khi các kênh ruộng đã được ngập nước; lễ "cầu hoa" khi lúa trổ bông; lễ "khai mùa"; và cuối cùng là lễ cất dọn bàn thờ kính thần xe đạp nước.

Cứ thế mà ta cứ suy diễn nhân lên nhiều trường hợp khác. Lễ thờ thần nông với nhiều lễ nghi đa dạng cũng có thể xếp vào loại này; cũng như lễ cúng "Mười Hai Bà Mụ", thần bảo trợ sinh nở. Một điều đáng ghi nhận đó là không những chỉ những hành vi động tác được đặt dưới sự bảo trợ của thần linh mà những công cụ hành nghề cũng được ký thác cho họ vào đầu năm: thợ rèn dán giấy vàng bạc vào đe, vào bệ, vào búa; thợ đóng thuyền thì dán vào mạn thuyền; kẻ thuê thuyền chuyên chở thì cắm hoa vào cọc chèo; chị bán hàng chợ, người mẹ trong gia đình, thì dán vào thúng, vào vại, vào chum, rương, lẫm, vào bất cứ cái gì sinh phúc lợi trong nhà. Như thế, hành động dán giấy vàng giấy bạc ấy cũng là một hành vi tôn giáo. Đó là lễ cúng đối với hữu thể siêu nhiên mà ta muốn cầu cạnh. Việc cúng bái của những người lính ở Huế với Cột cờ, với các cửa thành, các cỗ thần công, với các cỗ súng lệnh đóng mở cửa thành, với kho lẫm của nhà vua, với ngục thất... tất tất đều biểu hiện sự tin tưởng vào sức mạnh huyền bí, vào các hữu thể siêu nhiên đang dẫn dắt các hành vi, các công cụ và đảm bảo hiệu năng của chúng. Người thợ cơ khí ngành hỏa xa cũng vậy, cũng ngần ấy tín ngưỡng. Họ cắm hương, cúng máy; thợ đóng trụ cầu sắt thép cũng cầu xin hỗ trợ của các thần linh mà trước nay chưa từng có ở xứ này.

Với các thần linh thiên nhiên thì ta lại sa vào một thế giới khác.

Môt trong những việc thờ cúng phổ biến nhất, hay ít nhất cũng ở một số vùng nào đó, đó là việc thờ đá, thờ cây. Người Việt thờ kính những tảng đá gây hiểm nguy cho việc đi lại trên sông nước, nghĩa là cầu xin các thần thù nghịch đang trú ẩn trong những tảng đá kia đừng làm hại họ. Họ tin một số tảng đá là nơi cư ngụ của thần thánh. Có thể là một viên đá đặc biệt do cấu trúc tạo thành hoặc có dáng hình kỳ lạ, hay bởi một xuất xứ có phần bí nhiệm. Nhưng phần nhiều là những viên đá thật bình thường. Các viên đá mốc hình như được thần linh chiếu cố nhiều nhất. Trong trường hợp này thì vai trò của thầy bói là rất quan trọng, vì chính ông ta sẽ cho biết viên đá nào có uy lực siêu nhiên và phải cầu khấn với nó và với vị thần ngự trong ấy để xua điều tai biến trong gia đình, chủ yếu như là con họ khỏi mất mạng. Thường thì do một câu chuyện huyền hoặc nào đó nghe đi kể lại về lý do thờ kính và nhiều phép lạ được truyền từ miệng này sang miệng khác, cứ thế mà lòng sùng kính ngày càng lan rộng ra khắp vùng. Những việc thờ cúng kiểu ấy bất chợt xảy ra rồi cũng chẳng biết vì sao bị xoá mờ vài năm sau đó. Chúng được liên kết chặt chẽ với việc sử dụng huyền bí các viên đá như là trở lực chống lại một số các ảnh hưởng tai hại. Cho đến giờ thì khó mà quả quyết rằng việc sùng bái ấy là thờ cúng vị thần riêng biệt đang ngự ở trong đá hay là thờ cúng chính viên đá ấy vì nó được xem như là có sức mạnh siêu nhiên.

Việc thờ cây thì rõ ràng hơn. Thường là những cây xanh tươi sung mãn, như cây đa, cây đề (Ficus) hoặc có tán lá xanh um bóng mượt như loài mù u loài bứa (Garcinia - Artocarpus); việc sùng bái có thể do tốt tươi, cao lớn thể hiện sự hùng tráng. Thần ở đây thường là thần nữ: những *con tinh* tàn ác, vong hồn của những thiếu nữ chưa chồng muốn bắt những người trẻ tuổi về phục dịch; bà "Ngũ Hành" - kim, mộc, hỏa, thủy, thổ - nhất là "Bà Hỏa", không nhà nào là không đặt bàn thờ kính, hoặc một cái tran hay am nhỏ ngoài trời, bởi lẽ ở xứ chòi lá tranh tre này lửa là một mối nguy hại; đôi khi là một thần nữ ngoại lai du nhập như Thánh Mẫu Thiên Y A Na vừa do nguồn gốc Lão giáo phương Bắc nay còn tồn tại trong tôn giáo Chàm. Chỉ trường hợp này là việc thờ cây được trà trộn sắc thái lễ nghi ma thuật.

Cá voi được thờ như loài bảo hộ ngư dân sống quanh biển và có nhiều nghi lễ thực hành như việc thờ bái vật tổ. Hình hổ được trang trí trên nhiều bình phong như để chấn chống lại quỉ ma. Ở bìa rừng, việc thờ hổ rất phổ biến. Có thể là thờ chính con hổ vì hổ như có sức mạnh siêu nhiên, nhưng cũng có thể thờ vị thần bảo hộ của loài hổ. Voi, chuột... theo họ cũng có những quyền năng, khôn khéo, siêu nhiên; nhưng việc tin thờ không rõ ràng lắm, không đủ mạnh mẽ, nên không thể thành một thứ lễ bái. Một số vùng thấy có lác đác việc thờ rắn, có thể là do tập tục dân vùng Trung du Bắc Bộ hay do tàn dư tín ngưỡng còn sót lại. Việc tin rằng loài vật này có liên hệ với một vị thần nào đó là khá phổ biến.

Ta vừa đề cập đến *"Bà Ngũ Hành"*. Cụm từ Hán Việt và bác học này như gói trọn một sự thờ kính xa xưa, nhất là việc thờ lửa có tính hủy diệt và thờ cây cỏ. Việc thờ thần Thổ trong nhà cũng có thể liên quan đến ý niệm này, cũng có thể tùy thuộc vào việc thờ kính hành vi tác động và dụng cụ đã được đề cập ở trên. Người Việt còn thờ ở làng mình tùy vào địa dư nơi ở gần núi, gần sông, gần đồng bằng, hay vạn đò ba vị thần: ngài Tòa cao, bà thần Đại Hạn (người bản xứ đã dịch cho tôi như thế), thần Hà Bá. Các tên thần đã nói lên vai trò của họ. Nhà nước thì công khai thờ kính thần Giang Sơn, các thần Tinh Tú, Thần Mây, Thần Mưa, Thần Gió, Thần Sấm Sét, Thần Đồi, Thần Đồng bằng màu mỡ phì nhiêu v.v... Nhưng những vị thần phổ biến mà làng nào cũng gọi bằng một từ chung chung và cũng mơ hồ là Sông Núi; đó là những vị thần bảo trợ làng, hơn cả những vị thần được nhà nước công nhận. Người ta không ngừng nhắc đến trong các dịp trọng đại hay trong ngôn ngữ hàng ngày, biểu hiện tình yêu thương nơi chôn nhau cắt rốn của mình.

Thần Thổ thì mang nhiều tên khác nhau và được thờ kính nhiều cách, được xem như là một hữu thể có nhiều quyền hạn rộng lớn hơn. Chung chung thì từ những sự kiện liên quan đến vị thần này, hoặc trong ngôn ngữ, hoặc trong lễ nghi, đó là mảnh đất mà trên đó người Việt định cư, trồng trọt, ngay cả đất chiếm cứ được trong rừng sâu nhưng với họ thật ra không phải là đất của riêng mình mà như đã có một ông chủ

thật sự của Đất có quyền trước họ, và quyền ấy bất khả hủy diệt. Còn họ chỉ là những kẻ tạm cư. Vì thế mà phải tỏ ra phụ tùy lệ thuộc, như kẻ vay mượn tạm đỡ một thời. Tín ngưỡng này luôn được thể hiện khắp nơi mọi chốn: trước khi canh tác, trước lúc vào rừng săn bẫy, khi đốn hạ cây cối, lúc dựng nhà dựng cửa, đào mộ, cả lúc xây đền.

Ý niệm thờ Trời của người Việt hiện nay cũng na ná gần giống với các dân tộc sơ cổ. Trời không phải là một vị thần. Trong ngôn ngữ bình dân người ta gọi là "Ông Trời" và xem ra như là một hữu thể siêu việt. Hoàng đế thì thờ kính trọng thể, còn dân gian thì chỉ tôn vinh trong những trường hợp đặc biệt. Nhưng hàng ngày thì họ luôn luôn kêu cứu Trời . Họ xem Trời như là một nguyên lý an bài của con người, như là nguyên nhân nội tại của những gì đang xảy ra ở trần thế, của mọi sinh tử, của mọi khổ đau hạnh phúc, của giàu sang phú quí, kể cả đói nghèo túng quẫn. Họ kêu Trời chứng giám, vì Trời không xa ta; Trời thấy hết, biết hết mọi hành vi, thấu hết mọi tâm tư suy nghĩ. Họ kêu Trời vì Trời tốt lành, nhân hậu. Họ xin Trời trợ giúp, vì Trời toàn năng. Họ phân bua với Trời, vì Trời không mù quáng, Trời soi xét, nghĩ suy và xét xử. Trời công bằng, thưởng lành, phạt dữ. Ngàn ngàn vạn vạn tiếng kêu của những người dân Việt khốn khổ hàng ngày khiếu nại đến trời nhân hậu và công minh. Hẳn rằng tín ngưỡng này có phần ảnh hưởng của Trung Hoa; nhưng không nên chỉ thấy những tư biện triết học của ý niệm về chữ *Thiên* . Ý

niệm về Trời khắc ghi quá sâu lắng vào tâm trí người Việt. Nó được thể hiện quá nhiều trong ngôn ngữ thường nhật và tự phát đến nỗi ta không nhận ra trong ý niệm về Trời này là một trong những yếu tố chính yếu và cao cả nhất của đời sống tôn giáo của riêng họ.

ĐẠO KHỔNG, ĐẠO LÃO, ĐẠO PHẬT Ở VIỆT NAM

QUẢ là một vấn đề thật khó khăn và tế nhị khi nghiên cứu tìm hiểu tôn giáo người Việt trong tổng thể của nó. Khó khăn vì vấn đề thực phức tạp; tế nhị vì một số vấn đề đối với tôi còn mù tối, mà tôi nghĩ cái khó khăn này không phải bất cứ cho riêng ai.

Ở xứ này là cả một sự pha trộn hoà lẫn của nhiều hình thức thờ kính; bên cạnh những thực hành ma thuật man dã nhất, hoang sơ nhất lại là những thờ kính rất thanh cao mang nhiều ý niệm tuyệt vời cao cả. Loại thứ nhất cho đến nay rất ít được nghiên cứu, còn loại thứ hai thì ta thường khái quát theo khuôn sáo và nhiều khi không đáp ứng được với thực tại.

Ta thử tìm hiểu những tác giả đã nghiên cứu vấn đề này:

Louvet trong phần dẫn nhập phong phú của tác phẩm mình, *Lịch sử tôn giáo của xứ Đông Dương* (Histoire de la Cochinchine religieuse), đã viết: "*Mọi hình thức tôn giáo ấy, mọi thực hành tín ngưỡng dị đoan ấy, trà trộn lẫn nhau, xen kẽ chồng chất vào nhau tạo thành một tổng thể hỗn hợp những hình thức mâu*

thuẫn khó lòng mà nhận ra được. Ai ai cũng tuân giữ... Những người uyên bác nhất, kể cả nhà vua, một mặt chỉ tuân chỉ theo lý trí và tin tưởng duy nhất vào các kinh điển của Khổng, cũng thờ Phật, thờ thần và khi cần cũng bói ma xem quẻ" (tr. 181)

Trong quyển *Variétés tonkinoises* là quyển sách tóm lược chuẩn xác nhất mọi hình thái thể hiện của lối sống người Việt, tác giả Souvigné cũng phát biểu tương tự:

"*Việc tôn kính đa thần của người Việt tạo thành một sự pha trộn thờ kính rất đa dạng: thờ ông bà tổ tiên hay vong linh của họ. Nơi thờ tự chính là từ đường cũng có thể đơn giản là một bàn thờ đặt ngay trong nhà ở; thờ Phật thì ở chùa; thờ thần và các quỉ ma thì ở đình hay am miếu; các lễ nghi tà thuật Lão giáo thì ở đền; Khổng Tử được thờ ở Văn miếu; thờ trời thờ đất thì lập đàn có tường bao quanh; vua đang tại ngôi thì được bái thờ ở bái đình dựng lên ở mỗi tỉnh v.v...* (tr. 241)

Madrole, trong quyển hướng dẫn *Nam Bắc Bộ* giải thích tính cách hỗn tạp ấy như sau:

"*Việc nghiên cứu tổ chức tôn giáo ở người Việt, cũng như về tổ chức hành chánh của họ, cho thấy một sự pha trộn hay chính xác hơn là một sự sát nhập, một tình huống đồng tồn tại những giá trị cổ truyền riêng của giống nòi với những hệ thống hoặc được du nhập hoặc bị áp đặt do nền thống trị của người Trung Hoa.*"

Các tác giả trên trong lúc muốn xếp một thứ tự nào đó trong "bức khảm tôn giáo" này, theo cách nói của Souvigné, đã phân biệt ba tôn giáo chính mà danh từ Hán Nôm gọi là *tam giáo*, đó là Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo. Theo Souvigné thì ba tôn giáo ấy "thống lĩnh và lược tóm toàn bộ các tôn giáo khác".

Cách nói ấy cũng chưa chính xác. M. Mandrole có lẽ đúng hơn khi cho rằng ở người Việt, "ta bắt gặp, bên trên *tam giáo* nêu trên, một tín ngưỡng về thần lành hay thần dữ, về sự bất tử của linh hồn; tín ngưỡng ấy ấn dấu sâu vào tâm trí quần chúng, bao trùm toàn bộ lý tưởng tôn giáo được biểu cảm ra bên ngoài chủ yếu và mọi lúc qua việc thờ kính tổ tiên", và cần thêm là qua sự thờ kính quỉ thần nữa.

Trước hết chúng tôi cố gắng xếp phần nào đó thứ tự về các hình thức thờ kính đa dạng này, và khi có thể được giản lược riêng lẻ một số những thể hiện tôn giáo phức tạp của tâm tình tôn giáo ấy.

Theo tôi, thật nhầm lẫn khi xem đạo Khổng là một tôn giáo, như nhiều người đã từng nghĩ thế. Tôi so sánh Khổng Tử như là thánh Thomas d'Aquin. Xin quí vị đừng phật lòng về sự so sánh của tôi. Nhà thần học nổi danh này đã cô đọng, trong hai bộ sách của mình, toàn bộ học thuyết Công giáo mà người đã rút ra được qua giáo huấn truyền thống của Giáo hội và qua các tác phẩm của các Giáo phụ và các nhà thần học trước đó. Lại nữa, Người còn đáng được xem như là nhà sáng lập một trường phái triết học. Cuối cùng thì tri

thức và đức hạnh của Người đã khiến người ta phải tôn kính Người. Cũng thế, Khổng Tử không được xem như là nhà sáng lập tôn giáo. Khổng đã thành kính gom góp những tác phẩm các thế kỷ trước trong đó tiềm tàng những tín ngưởng người xưa rồi viết thành vài tác phẩm lịch sử ghi lại những lễ nghi tôn giáo ngày trước rồi dạy cho các học trò của mình. Một vài vị trong số học trò ấy đã để lại cho hậu thế bằng văn bản những gì mà Khổng đã tin liên quan đến bản chất của vạn vật, bản chất của nhân sinh và các bổn phận ở dương gian này. Có thể xem Khổng như là tác giả các bộ tóm lược triết học và thần học ở Viễn Đông. Cũng không nên nhầm lẫn về chiều kích của việc so sánh này. Quả thật thì sách của Người cũng không hoàn toàn đầy đủ, cũng còn rời rạc, chắp vá thậm chí cũng có chỗ còn sơ đẳng. Và quả thật là những gì ta tìm thấy được trong tác phẩm của Người hoặc của các đồ đệ đầu tiên liên quan đến tín ngưỡng và thực hành tín ngưỡng thì không phải là do Người nghĩ ra mà chỉ là những gì Người ghi nhận được từ những thời xa xưa trước đó.

Rồi đến lượt các học trò của Người. Các vị ấy đọc, phê bình, phân tích, sửa chữa, thêm bớt, mỗi người giải thích mỗi cách học thuyết của thầy cho tới Châu Hi, mà theo nhiều tác giả là người đã hoàn toàn tách ra khỏi tín ngưỡng ban sơ của Khổng và là người đã áp đặt được cách luận giải của mình như là một suy diễn tiếp nhận công khai duy nhất.

Cuối cùng, ta tìm được nơi Khổng Tử là một thánh nhân, một người hoàn thiện, người hoàn toàn thể

hiện phù hợp với bản chất riêng của mình, cùng với nguyên lý phổ quát, người trợ lực trời và đất và do đó là người mà đức hạnh có phần sánh kịp đức hạnh của trời và đất. Và chính vì vậy mà Khổng Tử được tôn kính.

Nhưng không vì thế mà gọi học thuyết Khổng là một tôn giáo đúng nghĩa. Người ta tôn thờ Khổng, nhưng sự tôn thờ ấy nào có khác gì đâu việc tôn thờ vô vàn các thánh nhân trong nhiều thế kỷ qua, ở Việt Nam cũng như ở Trung Hoa, hoặc đã từng anh dũng chiến đấu hoặc đã từng an trị thái bình. Việc thờ kính Khổng Tử chẳng qua cũng giống như việc thờ kính các bậc vĩ nhân trong đạo thờ cúng tổ tiên ông bà và dĩ nhiên cũng như trong việc thờ kính thần thánh.

Hầu hết các tác giả khi cho đạo Khổng một tính chất gọi là tôn giáo nào đó đều đưa vào đó việc thờ Trời thờ Đất, thờ Thần Nông, thờ mùa màng, thờ vong linh các bậc tôn kính, thờ quỉ thần linh thiêng vạn vật và cuối cùng là chính việc thờ cúng ông bà. Hẳn rằng Khổng Tử đã từng đề cập đến tất cả những điều nêu trên trong các tác phẩm của mình. Nhưng như tôi đã từng khẳng định là ta không thể cho rằng Đức Khổng Tử là người sáng lập các việc thờ kính ấy, cũng như không thể xem Thomas d'Aquin là tác giả của tín điều Thiên Chúa Ba Ngôi hay việc thờ kính Thánh thể. Đúng là chúng ta thấy có nhiều hình thức thờ kính thần linh, đó là những siêu lực thiên nhiên hay vong linh nhân sinh, nhưng không thể đó là một

tôn giáo do Đức Khổng lập ra. Việc thờ kính ấy đã có từ rất lâu trước thời Khổng Tử. Đức Khổng có đề cập đến một số nhưng không phải là nêu ra được hết tất cả. Trước Người đã ngập tràn cả một tôn giáo lâu đời, mênh mang đó là tôn giáo thờ thần linh ma quỉ.

Điều mà chúng tôi luận về học thuyết Khổng Tử cũng chừng mực nào đó áp dụng cho đạo Lão. Để hiểu rõ trường hợp học thuyết Lão Tử, tôi xin được so sánh với môn phái thần bí rất thịnh hành ở những thế kỷ đầu của Giáo hội và nếu tôi không nhầm thì còn kéo dài cho tới thời Trung cổ. Một đằng thì học thuyết Ki-tô giáo được lưu truyền qua nhiều thế kỷ với tất cả bản chất tinh ròng của nó qua các văn bản của các Giáo phụ và qua các giáo huấn của Giáo hội cho đến lúc được thánh Thomas d'Aquin tổng hợp lại một cách tuyệt vời. Nhưng mặt khác cũng có những tâm trạng âu lo, bị chế ngự bởi những thèm khát những điều kỳ diệu thiếu lành mạnh và thường không chính đáng, đã ngã sâu vào những tư biện hàm hồ và đắm mình trong những ma thuật kỳ quái phàm tục hoặc bạo tàn. Đó là thời kỳ Ngộ đạo thần bí.

Đạo Lão có lẽ là một phần của tôn giáo Trung Hoa còn mung lung mờ mịt. Tuy vậy, thoạt đầu, đó là một hệ thống triết học. Về thế giới, bản thể và nguyên thủy của nó, về con người, bản chất và bổn phận đã được Khổng Tử bằng một cách nào đó đưa ra một số giải thích; Lão Tử, nhà hiền triết Lão giáo, lại giải thích những nội dung trên bằng một cách khác. Về

sau, chung quanh trục triết học ấy là cả một hệ thống những yếu tố dị đồng thuộc lãnh vực tôn giáo và nhất là ma thuật, tạo thành một lâu đài thần thánh, những hữu thể phi vật chất, những quyền lực thiên nhiên được nhân cách hoá hoặc các bậc vĩ nhân xa xưa được các thầy pháp, bà đồng kính tôn thờ cúng. Nhưng sự tôn thờ còn do những thúc đẩy hạ cấp tầm thường, gồm những loại hình trừ tà đuổi qui, niệm thần chú, bói toán, bùa mê yêu phép, những cách thức ma thuật nhằm đem đến cho chúng sinh khốn khổ hạnh phúc dưới mọi hình thức kể cả những hình thức thấp hèn nhất. Sinh,bệnh, tử, mất của, dịch bệnh gia súc, hạn hán, lụt lũ, tai họa dưới mọi hình thức, chọn hướng xem đất làm nhà hoặc lo phần huyệt mộ..., tóm lại mọi thứ liên quan đến con người, mọi ước mơ hy vọng, mọi thứ đáng kinh sợ đều gắn chặt vào sự thờ kính ấy và do đó thẩm nhập chiếm lĩnh tất cả.

Nhưng có thể xem đó là một tôn giáo riêng lẻ không? Tôi nghĩ rằng không. Quả thật là trong các hành vi thể hiện tôn giáo, cũng ngần ấy hữu thể siêu nhiên mà chúng ta đã đề cập đến khi nói về học thuyết của Khổng, đó là các siêu lực thiên nhiên được nhân hoá, đó là vong linh của những người đã khuất, rồi quỉ, thần hoặc ông bà tổ tiên. Điều mà ta gọi là đạo Khổng có thể được xem như là truyền thống cao quí và tinh ròng, như là một thể hiện tín ngưỡng xứng đáng với các đấng mà họ tôn thờ. Đạo Lão là một trào lưu lệch lạc của tình cảm tôn giáo. Nếu việc thờ Trời và ông bà tổ tiên đã từng xuất hiện trước Khổng Tử

thì tôi cũng dám quả quyết rằng những thực hành huyền bí, ma thuật trong việc thờ kính quỉ thần cũng đã từng có trước Lão Tử. Cả hai đều là những kết thể của những yếu tố đã từng tồn tại trước đó chẳng khác nào như ta ngâm một vật thể vào trong một dung dịch và chung quanh lắng muối đang hoà tan trong nước.

Chúng ta phải tách bạch học thuyết Khổng và Lão. Đó không phải là một tôn giáo đúng nghĩa. Chẳng qua đó là những thể hiện ít nhiều khác nhau của cùng chính một tôn giáo, tôn giáo thờ quỉ thần mà đã được thể hiện sóng đôi trong cách thức cúng tế: nơi đây thì quả là một tôn giáo đúng nghĩa, nơi kia lại là một hình thức trà trộn ma thuật. Đạo Khổng, đạo Lão là hai "loại hình" nhưng tựu trung là một "thể loại" và do đó khi nghiên cứu phải lưu ý đến điểm tiếp cận và lưu ý đến những khác biệt của chúng.

Một cách cụ thể, ta có thể đặt câu hỏi: Người Việt có phải là những người theo Khổng giáo không? Tôi xin trả lời: "Về phương diện triết học là "có", ở chỗ là Nho sĩ trí thức đều tuân theo hệ thống triết học trong các tác phẩm của Khổng và của các học trò của Người theo cách được chính thống công khai nhìn nhận ở Trung Hoa. Về phương diện tôn giáo, đối với câu hỏi trên, cũng khẳng định là "có" do sự việc là vào một số ngày nào đó trong năm họ thờ cúng Khổng Tử, thờ cúng các đồ đệ chính của Khổng, và nhất là đối với việc họ thờ cúng hoặc công khai, hoặc trong cuộc sống thường nhật các thần thánh tức là các siêu lực thiên

nhiên được nhân cách hoá, vong linh các vĩ nhân và ông bà.

Đối với câu hỏi "Người Việt có phải là những người theo Lão giáo không?" Theo tôi, về phương diện triết học, câu trả lời là "không", bởi vì quyển *Đạo đức kinh* chỉ vừa mới được biết đến ở xứ này. Về phương diện tôn giáo thì câu trả lời là "có", ở chỗ là thường nhật người Việt đều chạy đến những thực hành bói quẻ là những phương thức ma thuật tho kính quỉ thần và cầu cứu Lão Tử, người được cho là sáng lập ra Lão giáo

Nhưng tôi muốn trở lại với câu trả lời là người Việt thờ cúng quỉ thần, đó là những hành vi tôn giáo thực sự và ta gặp Khổng giáo ở điểm đó, còn đối với các thực hành ma thuật huyền bí thì ở khía cạnh này Lão giáo có phần liên quan.

Còn lại là vấn đề Phật giáo[1]. Người Việt có phải là Phật tử không? Đối với phần đông người Âu đang ở Đông Dương thì chẳng nghi ngờ gì cả. Họ thông thường chỉ đối lập Công giáo hay Phật giáo, nghĩa là nếu không phải Công giáo thì đó là Phật giáo. Các vị Thừa sai thì phân biệt chính xác hơn: lương, giáo (ngoại, đạo). Tuy vậy trả lời cho câu hỏi này lại còn tế nhị hơn nữa.

---

[1] Phần này tiếp theo sau phần nghiên cứu đã xuất bản năm 1913 về Phật giáo ở Việt Nam: ở đây chúng tôi không chú trọng đến phong trào đổi mới và rất phong phú trong các thực hành tôn giáo trong những năm gần đây, hoặc ở Đông Dương, hoặc ở Bắc Hà và Trung kỳ

Trước hết đạo Phật không thể được xem như là một hệ thống kinh điển thờ kính quỉ thần như trong Khổng giáo; cũng chẳng phải là cả một chuỗi những thực hành lắm khi không lành mạnh trong chính việc thờ kính quỉ thần ấy như ở Lão giáo. Đạo Phật có những giáo lý, luân lý, lễ nghi thờ kính riêng, khác với việc thờ cúng qui thần và là một tôn giáo riêng biệt.

Có thể có nhiều người Việt không đồng ý với tôi về điểm này. Cứ lấy trường hợp một người dân Việt thuần túy làm ví dụ. Anh ta chẳng biết gì về đạo Phật cả, chẳng biết xuất xứ nguồn gốc, chẳng biết những cải cách đổi thay, chẳng biết gì về giáo lý của Phật. Anh ta vào chùa, thấy các tượng Phật và các thực thể trừu tượng bao quanh. Nào là các vị Bồ Tát, các ngài La Hán, chạm trổ sơn son; nào là ngài Quan Âm từ bi che chở. Nhiều khi anh ta lại quì gối trước cả các vị thần Lão giáo hay Khổng giáo đang cùng ở thuận hòa trong gian chùa Phật. Đó không phải là đạo Phật nguyên vẹn, rất khác xa với đạo Phật nguyên thủy. Hình như anh chàng người Việt cũng đương nhiên xếp một cách mơ hồ đạo này vào cùng số những đạo khác mà anh ta đã từng biết đến và vẫn còn tuân giữ. Anh ta cũng ít nhiều đồng hoá các vị Bụt với các thần thánh trong đạo Lão. Đối với anh ta, cứ dựa vào cái mình thấy được, thì đạo Phật ở một số khía cạnh nào đó cũng có những điều giống với việc thờ cúng quỉ thần.

Nhưng việc lẫn lộn trong thực tế chẳng thay đổi gì bản chất sự việc. Đạo Phật khác hẳn tự cơ bản với Khổng giáo hay Lão giáo.

Sau khi đã xét đến các đặc điểm, ta thử trả lời cho câu hỏi mà tôi đã đặt trên đây: Người Việt có phải là Phật tử không?

Ta có thể so sánh Phật giáo và hoàn cảnh của nó ở Việt Nam với những loài cây họ dương xỉ biểu sinh, loài Ổ rồng hoặc Ổ rồng nhị dạng (Platycerium) bám mọc trên những cây đại thụ trên rừng núi Trường Sơn. Chúng bám trên vỏ của thân cây mà không hề chọc thủng vỏ của nó.

Một thí dụ khác: Ở Marseille có một đền thờ Chính thống giáo Hy Lạp. Giả như có một phụ nữ bình dân, Công giáo, chồng hoặc đứa con vừa mới chết. Khi đi ngang qua cửa nhà thờ thấy một cây thánh giá, đúng là một nhà thờ rồi, bà vào, quì gối trước bàn thờ, tham dự lễ và cũng có thể bà sẽ xin giáo phụ một thánh lễ cho người quá cố. Không ai có thể cho rằng người đàn bà dân quê ấy đang hành đạo Chính thống giáo cả. Cho dù bà có tiếp tục một cách thành tâm lui tới ngôi nhà thờ Chính thống giáo ấy, nhưng không vì thế mà bà trở thành một tín đồ Chính thống giáo.

Người Việt đối với Phật giáo cũng vậy.

Người Việt còn thành tâm với Phật hơn cả người phụ nữ nói trên đối với Chính thống giáo. Quả vậy, tại Việt Nam, gần như làng nào cũng có chùa Phật. Hàng năm ít nhất là một hai lần chức sắc làng đến cúng lễ. Nhiều nơi, ở tỉnh lỵ nhỏ bé thì ít chứ ở vùng ven cố đô hay thành thị thì rất nhiều chùa được lễ bái bởi các cộng đoàn sư tăng. Quần chúng đến cúng lễ,

thỉnh thoảng lại mời sư về nhà hành lễ. Những người giàu sang không ai là không muốn được các sư đưa tiễn đến nơi an nghỉ cuối cùng. Nhưng những biểu hiện ấy chẳng qua như loài cây biểu sinh bám ngoài thân vỏ. Đạo Phật như vẫn ở bên ngoài, bên ngoài đời sống tôn giáo thâm sâu, bên ngoài linh hồn người Việt. Đạo Phật là một Quốc giáo, được công khai nhìn nhận và được Nhà nước bảo trợ. Người Việt cũng tuân giữ nhưng nói chung thì không phải đông đảo quần chúng là Phật tử thật sự. Theo tôi, ở các làng xã thôn bản xa xôi thì hầu như phần lớn người Việt chẳng hành đạo thực sự gì cả khi sống cũng như khi chết.

Nếu ở Pháp, dù mỗi làng đều có nhà thờ, mà phần đông cư dân khi sống cũng như khi chết chẳng bao giờ cầu nguyện với Chúa, chẳng bao giờ lãnh một bí tích nào của Giáo hội, thì còn có cho rằng người Pháp là Công giáo không?

Dĩ nhiên cũng có nhiều sắc thái. Người du khách chỉ suy đoán khi thấy những chùa đền tấp nập vùng quanh Huế mà có những nhận xét khác với người am tường về những vùng xa xôi, nơi rất ít hoặc thậm chí không có những người hành đạo thực sự. Vùng châu thổ Bắc Bộ thấm nhuần ảnh hưởng Phật giáo hơn ở Trung Kỳ. Người ta vừa mới cho xuất bản quyển *Tang lễ*; trong sách này có chỗ nhầm lẫn khi nói về Phật giáo ở xứ này.

Qua những suy luận trên, ta có thể trả lời cho nghi vấn đặt ra trên đây. Người Việt có đúng là Phật tử

không? “Đúng” trong thực tế, ở chỗ là đạo Phật được Nhà nước bảo trợ nên chùa chiền có khắp nơi, quần chúng hoặc công khai, hoặc âm thầm lui tới cúng lễ. Nhưng một cách chính thức thì câu trả lời là “Không”.Ta không thể xếp người Việt vào các dân tộc Phật giáo được, bởi vì đời sống tôn giáo thực sự còn xa lạ với đông đảo quần chúng và thậm chí đối với những người ít nhiều đang hành đạo thì cũng chẳng hiểu thâm sâu các giáo lý và đạo đức của nhà Phật là bao.

Có thể nói một cách khác là người Việt lễ bái Phật như thể là một phần thứ yếu của cùng một việc thờ kính thần thánh mà họ luôn luôn trung thành tuân giữ.

Cho đến nay chúng ta đã cố gắng xác định tôn giáo người Việt là tôn giáo nào. Họ có hai tôn giáo: Một tôn giáo chính là tôn giáo thờ thần thánh. Tôn giáo này lại có hai loại đối tượng để thờ kính: hoặc là thờ những siêu lực thiên nhiên được nhân hoá, hoặc là thờ linh hồn người chết và tôi cho đây là việc thờ kính các bậc anh hùng, các cô hồn, ông bà tổ tiên. Loại tôn giáo này lại có hai cách thể hiện: có tính cách tôn giáo như trong trường hợp Khổng giáo nói chung, hoặc cón tính cách ma thuật như trong trường hợp Lão giáo.

Bên cạnh tôn giáo chính ấy có một tôn giáo thứ hai, đó là Phật giáo.

Phật giáo là một tôn giáo ngoại lai từ Trung Hoa du nhập đến. Liệu người Việt có biến đổi học thuyết

hay việc lễ bái "Đại thừa" không? Nếu có thì tầm mức nó như thế nào và bản chất ra làm sao? Đó là những vấn đề mà chưa ai nghiên cứu.

Đạo Khổng và đạo Lão cũng có những yếu tố du nhập nếu ta dựa vào những gì công khai chính thức hoặc dựa vào văn bản. Nhưng như tôi đã từng dẫn chứng, cả hai tôn giáo này đặt cơ bản trên một tiềm lực xa xưa của tôn giáo tôn thờ thần thánh có phần riêng biệt của nòi giống Việt. Đâu là tầm mức của tôn giáo sơ khai ấy? Hoà trộn vào những yếu tô du nhập như thế nào? Đó là những vấn đề còn tăm tối đối với những ai thiện chí kiếm tìm nghiên cứu.

GIA ĐÌNH VÀ TÔN GIÁO NGƯỜI VIỆT[1]

(Phần biên dịch bài này có sự cộng tác của Bích Trúc, do chúng tôi hiệu đính)

CHẮC ai cũng biết một cách khái quát ít nhiều về tôn giáo của người Việt là gì rồi.

Người Việt thờ cúng thần thánh quỉ ma, qua đó cũng phải hiểu là các vong linh của tổ tiên ông bà được thờ kính trong các gia đình: Có thể là các linh hồn của các nhân vật xa xưa, ít nhiều có thật, nổi danh dưới nhiều tước vị, mà các bậc vương quyền hay bình dân lê thứ đã tôn thờ, hoặc riêng tư, hoặc công khai chính thức; họ còn là những vong linh nhân thế do những hoàn cảnh khốn khổ khi thoát xác lìa đời đã biến họ thành độc ác, rồi thành "quỉ" thành "yêu" mà nay ta phải xoa dịu họ hầu mong kẻ sống khỏi bị ám hại sau nầy; cuối cùng là các thần linh được nhân hóa, tàng ẩn của các mãnh lực thiên nhiên. Loại tôn giáo này ta thấy biểu hiện nơi nơi, mọi lúc, ngày cũng như đêm, qua miếu đài, dấu tích, hoặc trong nhà, hoặc bên vệ đường, nơi non cao núi thẳm rừng sâu.

---

[1] Dịch từ *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, Léopold Cadière, Quyển I, Chương III. *Saigon, Société des études Indochinoises, 1958*).

Mặt khác ta còn bắt gặp đó đây trên khắp xứ sở, vùng nhiều vùng ít, những ngôi chùa Phật, và những miếu quán đạo Lão. Đó là do việc đạo Phật được Nhà nước công khai công nhận, mặc dù không trùm phủ ảnh hưởng trên toàn bộ quần chúng, và rồi thần thánh đạo Lão du nhập từ Trung Quốc đến bổ sung vào các thần, đã được người Việt sùng bái kính tôn; chưa kể đến các đồng bóng ít nhiều là do đạo Lão, mặc dù luật pháp cấm đoán, vẫn bành trướng mạnh mẽ trong các tầng lớp quần chúng.

Người Việt rất sâu đậm trong ý thức tôn giáo. Tôi muốn nói là họ đã hội nhập được mặt tôn giáo vào các hành vi xử thế hàng ngày và thấm nhuần tư tưởng là các quyền lực siêu nhiên luôn luôn cận kề bên họ, thống lĩnh họ, và rồi hạnh phúc của họ tùy thuộc vào việc can dự của thần thánh trong những toan tính hàng ngày. Mặt khác gia đình là một trong những thể chế được thiết lập mạnh mẽ nhất trong văn hóa người Việt. Vì thế tôn giáo, dù thể hiện dưới hình thức nào, đều đương nhiên gắn bó thâm sâu với đời sống gia đình.

Để hiểu rõ được ảnh hưởng của tôn giáo trên gia đình như thế nào ở Việt Nam, trước hết xin định nghĩa thế nào là gia đình; sau đó tôi sẽ nêu khía cạnh tôn giáo thẩm nhập vào trong hành vi thiết lập gia đình như thế nào, ý tôi muốn nói là việc cưới hỏi. Sau cùng tôi sẽ lần lượt đề cập đến vai trò, theo phương diện tôn giáo, của các thành viên trong gia đình: vai trò của gia trưởng, của người vợ, và rồi của các con.

I - GIA ĐÌNH VIỆT NAM

Thiết tưởng nên xác định ý niệm về gia đình thông qua từ này hay nói cách khác thì gia đình là gì tại Việt Nam.

Tiếng Việt có hai từ, một từ theo nghĩa hẹp về gia đình, một từ theo nghĩa rộng về ý niệm gia đình.

Từ *nhà* nói riêng để chỉ "ngôi nhà" như là một công trình xây dựng:"xây nhà", "dựng nhà", "lợp nhà", "nhà cháy",v.v... Từ đôi *nhà cửa*, từng từ thì có nghĩa là "nhà và cửa", diễn tả đúng cái nguyên nghĩa ban đầu. Hiểu rộng ra thì từ này bao gồm những ai đó ở trong ngôi nhà, có nghĩa là "gia đình" vậy. Từ bình dân này xem ra gần gũi trực tiếp với từ [家] của người Tàu đọc trại ra theo Hán-Việt là "gia". Nếu ta dùng phương pháp chiết tự theo kiểu linh mục Prémare, ta có thể thấy rằng, từ "gia" gồm ký tự "miên" (mái) đặt trên ký tự "thỉ" (heo), từ đó ta có thể kết luận rằng, từ *gia* từ xa xưa theo ngôn ngữ tượng ý, trong tâm khảm của người diễn đạt, thì *gia* chỉ mái nhà, nghĩa là nhà và cả những gì nó che chở, kể cả gia súc. Nhưng ta đành bằng lòng với ý nghĩa mà tôi đã đề cập đến khi nói đến từ *nhà* của người Việt, nghĩa là những người trú ở dưới mái nhà, nói cách khác là gia đình theo nghĩa hẹp: cha, mẹ, con cái.

Gia đình theo nghĩa rộng, trong ngôn ngữ thông thường, được gọi là *họ*, nghĩa nguyên thủy là bao gồm các việc hội họp, mọi tập hợp qui tụ giữa người với người, nhưng ở đây được thu hẹp trong ý nghĩa quần

tụ của những người cùng chung một ông bà, dòng giống. Theo nghĩa này thì từ *họ* tương ứng với từ Hán-Việt là *tộc* [族], và rồi cả hai từ ghép thành một từ đôi. Nếu dịch chính xác ra tiếng Pháp thì sẽ là "parenté" (họ hàng thân thuộc) hoặc "clan de famille" (gia tộc); nhưng thường thì người ta dùng "famille" (gia đình); chúng ta sẽ sử dụng từ này hoặc từ kia nhưng phải hiểu chữ gia đình trong nghĩa rộng đã được nêu trên.

Mọi người từ một ông bà mà ra đều cùng mang một "tên họ". Người Việt, quả vậy, đã theo phong tục người Trung Hoa mà chia thành họ tộc. Không có "trăm họ" như bên Tàu. Thật ra con số đó thực tế thì không có, vì tự điển Trung Hoa đã ghi đến hàng trăm tên họ. Ở Việt Nam thì có khoảng ba chục họ, có họ thì nhiều, có họ lại rất hiếm, vì thế qui lại cũng khoảng chục họ thường gặp mà thôi. Do đó ta thường gặp các họ Nguyễn, các họ Trần, các họ Hoàng... Tôi nói "các họ" vì không phải cứ mang tên cùng họ là chứng tỏ mình cùng gốc gác mà ra. Quả thật là ta thường gặp trong cùng một làng nhiều gia đình cùng mang họ như nhau. Ngày xưa, vào thời khởi thủy dựng nước, đã chỉ có một ông tổ đó sao? Ai nào xác định được? Nhưng hiện giờ, cứ theo các gia phả mà lần lên, thì các họ khác nhau ấy họ nào cũng có một ông tổ riêng biệt.

Họ, tức là gia đình theo nghĩa rộng, bao gồm những ai cùng một ông tổ, bất luận nam hay nữ. Nhưng nữ thì qua việc cưới gả, trên phương diện tế tự

và trong một số điều kiện mà tôi sẽ nêu sau, đã nhập vào gia đình chồng; tuy vậy người phụ nữ vẫn mang cho đến hết đời và ngay cả bên kia thế giới, tên họ gốc của mình.. "Trần tộc Quý nương, quá môn Lương tộc, Hiền Tỉ, Nam quốc chi mộ"[1]. Mộ chí cho ta thấy vị trí của người phụ nữ này trong gia đình gốc cũng như trong gia đình chồng: Bà ta sinh ra từ họ Trần, lấy chồng, tức bước qua cửa (quá môn) nhà họ Lương, và bây giờ thuộc vào gia đình này.

Gia đình theo nghĩa rộng không chỉ gồm người sống mà cả kẻ chết. Đây là điểm rất chính yếu trong vấn đề ta đang quan tâm. Quả vậy, do chính việc hình thành của nó, *họ* tức gia đình theo nghĩa rộng, chủ yếu có tính chất tôn giáo, bởi lẽ nó bao gồm các thành phần siêu nhiên. Người cổ Hy Lạp tự hào là mình họ hàng với các thần. Người Việt, dù bần nông hay cùng mạt, cũng có thể nói lên như vậy. Và bởi vì đã từng cho tổ tiên mình là những vị được nâng lên bên trên thế giới tự nhiên, nên anh ta cũng ý thức rằng một ngày nào đó, sau khi chết, mình cũng sẽ được con cháu xem như các quyền lực siêu nhiên. Gia đình trở thành như cả một ngôi đền. Các thành viên còn sống đang đứng ở các trụ quan, các tiền điện. Rồi kẻ trước người sau đều lần lượt bước qua ngưỡng cửa đáng ngại ấy, ngưỡng cửa của cái chết để bước vào đền trong, nơi chính điện. Nhưng ai ai cũng được che chở cùng

---

[1] L. Cadière: *Lăng mộ người Việt trong vùng phụ cận Huế*, B.A.V.H, 1929, tr. 47.

một mái nhà. Các mối liên hệ khi còn sống không phải bị tháo gở vì cái chết; ngược lại, các mối liên hệ kia, qua tôn giáo, được thần thánh hóa trở thành kiên vững hơn và trường cửu như việc thờ cúng tổ tiên. Phải nhận rằng gia đình được hiểu như thế mang một nét cao quí rất sâu đậm. Sau này ta sẽ thấy các kết quả của quan niệm này như thế nào trên phương diện luân lý đạo đức.

Sự trường tồn của tổ tiên, sự hiện diện của các ngài ở giữa gia đình, không phải là một sáo ngữ, một lối nói, một cách bóng gió thi vị, mà là một thực tại sâu xa, ai ai cũng thừa nhận.

Mặt khác, một số nghi lễ được tuân giữ khi tống táng chứng minh niềm tin ấy.

Theo nghi tang, "người ta sẽ dùng một tấm lụa trắng hoặc vạn bất đắc chí thì dùng một mảnh vải, dài bảy cánh khuỷu tay, và khi người hấp hối sắp tắt thở thì đặt nó lên trên chỗ trũng gần bụng phần bao tử. Khi hơi thở cuối cùng được trút ra thì rút tấm lụa, thắt gút làm sao cho có hình đầu, hai bàn tay, hai bàn chân, biểu hiện một con người. Khi người chết đã được đặt vào quan, người ta đặt *hồn bạch* này trên một cái giường chưng (*linh sàng*) và mỗi buổi sáng người ta sẽ mời hồn ra khỏi nơi ấy để dùng bữa; tối đến lại mời nhập vào để nghỉ ngơi. Người ta tiếp tục cung kính mời như thế y như đã làm trước đây khi vong linh còn sống trong vòng một trăm ngày. Gọi là *hồn bạch, linh bạch* là vì đã dùng lụa (bạch) như đã

nói trên và muốn ám chỉ là linh hồn của người quá cố vẫn còn cư ngụ trong biểu tượng ấy"[1].

Hồn bạch, đang yên nghỉ trên *linh sàng*, được chuyển đến *linh tọa*, được đặt trước quan tài, khi có các nghi thức cúng tế khác. Đến gần ngày tống táng, người ta mang *hồn bạch* đến từ đường và thưa mời như sau:" Sắp đến lúc cập bến cõi âm, xin được phép mời đến trình diện ở từ đường"[2]; thăm viếng xong lại mang trở về bên cạnh quan tài. Mọi nghi thức sẽ hành lễ đều được kính cẩn thông báo cho *hồn bạch*, và khi đưa táng, hồn bạch được gánh đi ở giữa, trên linh tọa. Nói tóm lại, *hồn bạch* được xem như là chính linh hồn của người quá cố.

Thế nhưng, khi việc chôn cất đã hoàn thành gần một nửa, nghĩa là huyệt mộ đã lấp đầy một nửa, thì đến lúc nó được bài vị thay thế vai trò. Lúc ấy, người chấp bút được chỉ định trong công việc này vung nhẹ tay bút và kẻ trên bài vị nét cuối cùng hoàn thành các nét chữ đã được viết trước." Tiếp đến vị trưởng nghi mang bài vị đến đặt trên *linh sàng*, sau khi đã kéo *hồn bạch* ra và đặt sau bài vị. Tang chủ đến hương án, phần hương (đốt hương), quỳ gối, rót rượu, dâng rượu và gạo. Tất cả đều quì gối và tang chủ đọc lời khấn nguyện, đại ý là con cháu đau đớn khóc than cha (hoặc mẹ) và bởi vì xác thân đã được ký thác vào

---

[1] E.C Lesserteur - *Rituel domestique des funérailles en Annam* (Gia tang lễ ở Annam). Paris Imprimerie Chaix, 1885, tr. 10. Đây là bản dịch cuốn *Thọ Mai gia lễ*, cuốn này lại tóm lược cuốn *Vạn công gia lễ*.

[2] E.C Lesserteur, sđd, tr. 26.

lòng đất, thì xin vong linh cư nhập vào bài vị để trở về nhà ngõ hầu con cái được phép thờ kính"[1].

Hồn như thế là đã nhập vào bài vị. Sau lễ "Cúng tạ hoàn thành việc chôn cất", bài vị được rước về nhà... Về đến nhà, chủ lễ đến trước *linh tọa*, quì gối đọc lời khấn nguyện: "Xin phép được đặt bài vị và *hồn bạch* vào linh tọa" (nghĩa là vào nơi dành riêng trong nhà). Tức thì các phụ việc thi hành. Bấy giờ đến lễ "Phản khốc" khóc người quá cố (cha hoặc mẹ) trở về nhà"[2].

Văn bản đã rõ ràng. Ta chẳng còn cách nào minh nhiên hơn để quả quyết là hồn người chết vẫn tiếp tục ở bên cạnh những người sống. Đối với người Việt, người chết chỉ có thể xác là rời gia đình, còn linh hồn thì vẫn trở về ở đó, trong bài vị, thực sự cư ngụ trong đó một cách nhiệm mầu.

Sự hiện diện của linh hồn người chết trong bài vị một mặt nào đó có thể xem như người quá cố đang có mặt và làm cho các buổi cúng tế gần gũi, xác thị hơn.

Chẳng hạn như lễ *Tế ngu*. Lễ này được cử hành một trăm ngày sau khi chôn cất. "Lúc tế, phải mở khăn bài vị ra... trưởng nam và các con cũng như tế sư, lễ sinh, ai đứng vào hàng nấy và khóc than một hồi..., bấy giờ tang chủ cầm hương, đưa lên ngang trán và khấn vái như sau: "Xin hương hồn cha (hoặc mẹ) khấn từ cõi tiên xuống ngự vào bài vị!". Đoạn vái

---

[1] E.C Lesserteur, sdd, tr. 24.
[2] E.C Lesserteur, sdd, tr. 35.

lạy hai vái rồi đứng lên... Mọi người quì gối, tang chủ cầm chai rót rượu vào tách, rồi nâng tách lên ngang trán và khấn: "Xin hương hồn cha (hoặc mẹ) từ cõi âm khấn đến ngự vào bài vị!..." Sau ba lễ Tế ngu như thế, *hồn bạch* cho tới đây vẫn được giữ bên cạnh bài vị, nay được chôn cất vào một nơi thích hợp"[1].

Các văn bản về sự tin tưởng này tương đối có nhiều chỗ mâu thuẫn về nơi cư ngụ của linh hồn người quá cố. Nên nhớ rằng, ở vùng Viễn Đông, hồn không phải là một mà là nhiều: có ba hồn thượng đẳng (*hồn*) và các hồn hạ đẳng (*vía*), đàn ông có bảy, đàn bà có chín, đó là chưa kể đến các sinh khí thiêng liêng phức tạp khác. Tính phức tạp trong tín ngưỡng ấy đưa đến một sự thiếu chính xác nào đó trong tinh thần và trong nghi lễ. Tác giả *Lễ Thư* cũng bộc lộ điều ấy khi viết:

"Con cái thấy xác cha (hoặc mẹ) quá cố đã trở về lòng đất, nhưng chẳng biết hồn đi đâu nên lấy làm đau xót, không an tâm chút nào khi nhớ đến. Để lấy lại được sự bình an trong tâm hồn, phải cúng ba lần trong thời gian theo nghi lễ qui định"[2].

Cách thức ấy ta cũng tìm thấy trong ngày lễ giỗ.

Bài vị được rước ra khỏi hộp đựng, và như vậy có thể nói là tổ tiên đã trở thành hữu hình. Chủ lễ thưa trình với tổ tiên, với tất cả những người đã khuất núi của gia đình: "Con là..., Đại Nam quốc, tỉnh....,

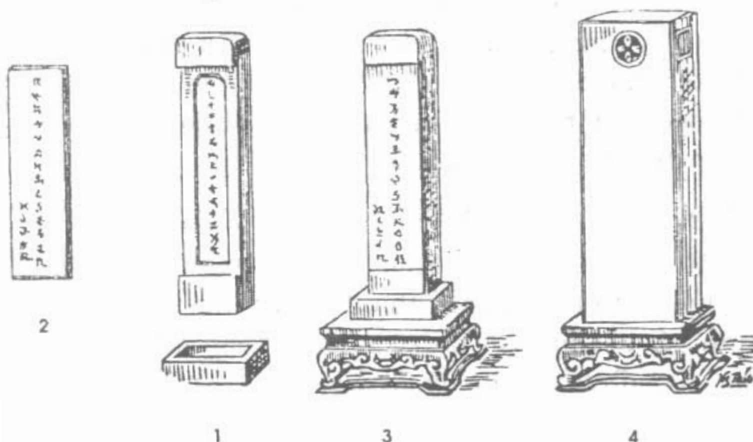
---

[1] E.C Lesserteur, sđd, tr. 35 - 37.

[2] E.C Lesserteur, sđd, tr. 35 - 36.

huyện...., xã...., thôn...., thể theo lệnh truyền, vô cùng cảm xúc, cẩn cáo... và trước linh tọa (bài vị), xin kính cáo, nhân ngày giỗ... con xin tiến trầu rượu, bánh trái, giấy vàng bạc. Kính mong... và các thành viên của gia đình đang cư ngụ ở chốn từ đường, cũng như bà con ruột thịt, bà con thông gia, thảy đều đồng lai phối hưởng. Cẩn cáo!" Tất cả họ đều có mặt ở đó, không những là vị hôm nay cúng giỗ, mà còn tất cả tổ tiên ông bà của gia đình, kể cả những người "khuất bóng", hay "khuất mặt" (các từ ngữ dân gian chỉ những người quá cố) nhưng mãi mãi đang "*linh tọa*" trên bàn thờ ở trong bài vị, cũng có thể từ các từ đường khác trở về trong chốc lát.

Trong một vài buổi tế tự như thế, thường thì có sự hiện diện chỉ một nhánh trong họ, ít ra là của bên phía người sống.



Phụ bản 1: BÀI VỊ

Nhưng trong các trường hợp khác, khi mà lễ cúng được tổ chức ở từ đường chung, thì cả họ đều hiện diện. Trang nghiêm biết là bao! Sâu bên trong, trên các bàn thờ sơn son thếp vàng, giữa hương trầm nghi ngút, tất cả tổ tiên ông bà, từ người mới chết năm ngoái, còn tang, cho đến các thế hệ xa xưa trước, đã mãn tang, đều luôn được thờ cúng. Đằng trước, dưới đất là những thành viên còn sống; đàn ông thu vòng tay đứng nghiêm niệm, đàn bà thì ngồi xếp một bên trên chiếu. Tất cả các họ nhánh đều hiện diện, ít nhất là cũng một đại diện, và tất cả, qua vị *Trưởng tộc*, dâng cúng tổ tiên hương trầm, rượu thịt, cỗ bàn bánh trái, giấy vàng bạc. Tất cả đều vái lạy trước tổ tiên, vì ai cũng biết là các ngài đang thực sự có mặt, ở bên trong, trên các bàn thờ.

Ngoài các ngày giỗ, các ngài còn hiện diện một cách minh thị, gần gũi hơn trong những ngày đầu năm mới. Vào đêm giao thừa, tối ba mươi, giữa tiếng pháo ran, người ta đến trước tổ tiên, "rước Ông bà", theo như dân gian thường nói; và tổ tiên đến an lạc trong nhà, con cháu lại hương hoa lễ vật. Đến ngày mồng ba hoặc mồng bảy Tết, người ta "*đưa ông bà*" và ông bà trở lại tình trạng hiện diện êm đềm nhưng không kém phần thiêng liêng, như thường lệ.

Nhưng họ còn ra khỏi tình trạng ấy và lại hiện diện thực sự vào những lúc có những biến cố quan trọng ấn dấu trong đời sống gia đình. Đoạn sau ta sẽ thấy họ được thông báo như thế nào mỗi lần trong gia đình có người đi kết hôn với người khác. Việc sinh

con đẻ cái cũng được kính báo cho họ, ít ra là trong những gia đình khá giả có đủ điều kiện tuân giữ hết các lễ nghi. Trong hoàng tộc thì việc tôn trọng các lễ nghi truyền thống được triệt để chấp hành: nhà vua long trọng kính cáo cho tổ tiên triều đại không những các biến cố vui buồn của gia đình - cưới hỏi, sinh hạ, qua đời... - mà còn các hoạt động ảnh hưởng đến đời sống quốc gia, hạnh phúc dân tộc như tế Trời và Đất, tế chư Thần bảo hộ, các cuộc chinh chiến, các hiệp ước, việc đăng quang, việc thay đổi niên hiệu... thảy thảy đều được kính báo, hoặc đích thân hoặc thừa ủy nhiệm cho một quan đại thần.

Tổ tiên ông bà không hiện diện giữa gia đình một cách thụ động mà là hành động thực sự. Thông thường thì các ngài thi thố ảnh hưởng mang phúc lợi cho các thành viên còn sống của gia đình một khi các bổn phận hiếu thảo của con cháu đối với họ được chu toàn. Và như vậy, các tổ tiên sau khi đã được dâng cúng đầy đủ những vật dụng cần thiết, họ sẽ an lòng, thanh thản và bày tỏ sự hiện diện của mình bằng cách đổ tràn an lộc trên con cháu. Ngược lại, nếu chọn chỗ chôn cất không được tốt, hay quên cúng lễ cần thiết hoặc to ra dè xẻn, thì các ngài sẽ quở trách hoặc trừng trị những người có lỗi và khi ấy ta phải mời thầy địa hoặc pháp sư chỉ dẫn để dời hài cốt, cúng lễ đền tội với các ông bà không được mãn nguyện.

Chiều nọ, vào lúc chạng vạng, tôi đã gặp một người đàn bà trong một góc rừng, bị bọn cướp trấn lột và đánh gần chết. Tôi đưa về săn sóc, chữa trị và khi

được bình phục bà nói với tôi: "Thưa cha, nhờ phước ông bà mà trên đường lại được gặp cha". Từ *phước* bà dùng thích ứng với hai khái niệm hơi mơ hồ và không rõ ràng nhưng lại liên hệ với nhau, hạnh phúc riêng của tổ tiên và ảnh hưởng tác động bên ngoài của họ. Sở dĩ tôi có mặt ở đó và nếu nhờ tôi mà bà ta thoát chết, là bởi vì ông bà của bà đang hưởng hạnh phúc, mãn nguyện, nên đã thể hiện âm hưởng chở che cho bà khi cần.

Vì thế việc hiện diện của tổ tiên được xem như là một điều hiển nhiên. Một tác giả Việt Nam đã phát biểu như thế này: "Người Hán, người Việt rất lấy làm bình thường khi tin rằng kẻ chết vẫn vô hình sống bên cạnh người sống. Mối tin tưởng này không phát xuất từ một hành vi đức tin, từ nhu cầu hy vọng hoặc nhu cầu giải thích bí nhiệm sự sống; đây không phải là một xác tín đơn giản khó lý giải, nẩy sinh từ lý trí hoặc con tim; đây là một điều xác thực buộc họ phải thừa nhận với sự hiển nhiên của các thực tại thấy được, sờ mó được... Người ta tin người khuất bóng sống bên cạnh người sống, như tin ánh sáng mặt trời hoặc trọng lượng của chì"[1].

Tổ tiên hiện diện trong gia đình mật thiết đến nỗi trong vài trường hợp, thay vì ngự trên bàn thờ cao xa, trong một thế giới tách biệt, họ được coi như vẫn còn giữ vị trí của mình trong dây liên hệ bà con, trong

---

[1] Trần Văn Chương - *Khảo luận về tinh thần luật Hán-Việt*, tr. 177 - 178.

đẳng cấp phẩm trật gia đình: "Những ai còn sống mà thuộc hàng cao hơn kẻ đã chết thì không buộc phải thờ họ[1]. Quả vậy sách *Gia lễ* qui định rằng "đối với con cái chết giữa tuổi trung niên, thì chỉ có cha mẹ là người cúng tế; đối với ai chết vào tuổi thanh xuân (16 - 19t), thì chỉ có con cái anh em của họ cúng tế mà thôi".

Trường hợp người được hưởng hương hỏa chết đi để lại con trai còn nhỏ, thì người *Trưởng tộc* có thể thay thế nếu ông ta là vai em. Nhưng trường hợp là vai bác vai chú, hoặc lớn tuổi hơn người hưởng hương hỏa, thì không thể cúng tế cho một người nhỏ hơn mình theo luật tuổi. Trong trường hợp ấy, Trưởng tộc sẽ cúng tế gia tiên lớn hơn mình, và cho một ai thích hợp hơn để cúng tế[2]. Mọi qui định của luật và lệ này chứng tỏ kẻ chết còn được coi như trà trộn với người sống và cũng không thoát khỏi luật tuổi tác lẫn các gò bó theo đẳng cấp.

Tôi không phải là không biết rằng hiện nay vẫn có người chối bỏ sự tin tưởng ông bà hiện diện thực sự trên các bàn thờ gia đình hay trong từ đường hoặc ít nhất quả quyết rằng việc thờ phụng cúng tế này chẳng có tính cách tôn giáo. Họ cho rằng đó chẳng qua là một "việc tưởng niệm cao cả, chẳng có gì là mê

---

[1] Trần Văn Chương, sdd, tr. 170.

[2] Schreiner - *Les institutions Annamites en Basse-Cochinchine avant la conquête Francaise* (Các định chế của người Việt Nam ở xứ Thủy Chân Lạp trước cuộc chinh phục của người Pháp). Saigon Claude et C^ie, 1900, tr. 188. Trần Văn Chương trích dẫn, sdd, tr. 170.

tín dị đoan, đơn thuần dựa trên tình cảm luân lý hơn là dựa trên một cơ sở ý niệm tôn giáo". "Việc tôn thờ này bắt nguồn từ lòng hiếu thảo. Một người con có hiếu thì tâm trí luôn nhớ mãi đến cha mẹ mình, để khỏi phải làm những điều đáng trách hại đến thanh danh, làm hoen ố kỷ niệm về họ. Việc thờ cúng ông bà xem ra như là một tôn giáo nhưng không phải tôn giáo"[1].

Một tác giả khác lại trình bày quan điểm này rõ ràng hơn nhưng chặt chẽ khoa học hơn, đã phát biểu: "Việc thờ cúng ông bà cốt để nhắc nhở người sống nhớ đến kẻ chết. Sự việc ấy do lai từ luân lý cổ truyền đòi hỏi sự trung tín với kỷ niệm cội nguồn và từ định chế các nghi thức tại Trung Quốc được thiết lập nhằm bảo vệ luân lý ấy. Việc thờ kính này hầu như chẳng liên hệ gì đến vấn đề bất diệt, dù rằng phần nào đó cũng có biện minh cho điều này, nhưng không thay đổi bản chất của vấn đề. Thành ra việc thờ kính ông bà của người Việt lẫn người Tàu đúng ra chỉ là việc tôn thờ kỷ niệm: cha mẹ vẫn là cha mẹ, được kính trọng mến yêu chứ không trở thành thần linh; việc thờ cúng là do yêu mến chứ không phải là do sợ hãi mang tính dị đoan đối với kẻ chết, cũng chẳng phải là vì muốn cầu cạnh để được nâng đỡ, bởi lẽ với mục đích ấy, thông qua hành xử tín ngưỡng người ta sẽ gán cho họ quyền uy của các thần thánh"[2].

---

[1] Hồ Đắc Điềm - *Phụ quyền trong luật An Nam*, tr. 30 - 31.

[2] Trần Văn Chương - *Khảo luận về tinh thần luật Hán-Việt*, tr. 178 - 179.

Quan điểm này đã từng được các tác giả người Âu bảo vệ. Dưới một hình thức khác, những người bênh vực các lễ nghi Trung Hoa đã cho rằng đây chỉ là những hành vi dân sự, những thể hiện yêu mến và kính trọng hoàn toàn tự nhiên. Dĩ nhiên cần phải phân biệt, những hành vi nghi thức liên hệ đến việc cúng bái ông bà tự chúng chẳng có gì tôn giáo cả. Nhưng xét vấn đề trong toàn bộ thì không thể cho rằng người Việt hiện nay chẳng tin vào sự trường tồn và hiện diện thực sự của tổ tiên trong các bài vị hoặc chẳng gán cho họ những quyền lực siêu nhiên và như thế cho rằng sự thờ cúng, nói một cách đích thực, không phải là một tôn giáo. Một lý thuyết như thế quả thật mâu thuẫn với những gì mắt thấy tai nghe hằng ngày tại xứ này. Quả vậy, kể cả những ai chủ trương quan điểm trên đều phải thừa nhận rằng " căn bản luân lý, nền móng của việc thờ cúng tổ tiên, thường bị ngập chìm trong những ý tưởng mê tín dị đoan, đặc biệt là trong quần chúng... Ở tầng lớp thượng lưu, việc thờ cúng còn giữ được nét thanh khiết nguyên thủy chứ ở tại quần chúng thì nó đã trở thành một tôn giáo thực sự, với toàn bộ mê tín dị đoan, tin tưởng vào các đấng linh thiêng chở che độ trì"[1]. Thế thì nguyên thủy của việc thờ cúng ông bà là gì? Việc thờ cúng ông bà có phải ban đầu chỉ là biểu hiện tình cảm thuần túy tự nhiên không? Câu hỏi vượt ra tầm mức các sự kiện kể cả không gian và thời

---

[1] Hồ Đắc Điềm, sđd, tr. 32.

gian. Đây không phải lúc để cho câu trả lời. Có thể, thậm chí chắc chắn là khác, ta thường gặp không những ở tầng lớp thượng lưu mà ngay ở trong quần chúng, những người Việt tân tiến thường chỉ cho việc thờ cúng ông bà như là một nghi thức lễ nghi truyền thống và trút bỏ mọi ý niệm hoặc cảm thức tôn giáo. Nhưng đó là trường hợp ngoại lệ. Đối với đông đảo quần chúng người Việt, ông bà vẫn tiếp tục là thành phần trong gia đình và việc thờ cúng họ rõ ràng là đậm nét tôn giáo.

Tất cả những gì mà ta vừa đề cập cho phép thấy được sự khác biệt giữa *họ*, gia đình theo nghĩa rộng, và *nhà*, gia đình theo nghĩa hẹp.

Gia đình theo nghĩa rộng luôn luôn bao gồm các tổ tiên ông bà được thờ kính hoặc ở *nhà thờ họ*, nơi đặt bài vị tổ tiên từ đời thứ năm trở lên, hoặc trên các bàn thờ tổ tiên của các trưởng nhánh trong họ, nơi đây lưu giữ các bài vị từ đời thứ năm trở xuống. Các bàn thờ tổ tiên của nhánh họ thường được đặt ở gian giữa - ít nhất là tại vùng tôi đang sống - đôi khi lại ở gian tả trong nhà của trưởng nhánh.

Trái lại, gia đình theo nghĩa hẹp, xét như là một tập hợp đơn giản, thì không có tổ tiên. Những gia đình theo nghĩa hẹp mà có bàn thờ tổ tiên thì đó không phải là có với tư cách của một đơn vị gia đình, mà vì gia trưởng vừa là trưởng một nhánh họ. Như thế phần lớn các gia đình theo nghĩa hẹp chẳng có bàn thờ tổ tiên và như thế không có tổ tiên cư ngụ trong nhà.

Tại Việt Nam, mọi gia đình theo nghĩa hẹp, không trừ ai, đều thờ cúng tổ tiên, nhưng một số thì cử hành nghi thức thờ phụng ngay trong nhà, đó là gia đình trưởng nam hoặc trưởng nhánh; số đông còn lại thì phải tới nhà trưởng nhánh để chu toàn các bổn phận đối với ông bà tổ tiên. Nói như thế, *nhà* tức gia đình theo nghĩa hẹp, xét như một tập hợp gia đình đơn giản, việc thờ cúng tổ tiên chỉ là một cách chưa trọn vẹn. Để việc thờ cúng trở nên thực sự trọn toàn, ngoài bàn thờ, các bài vị, của lễ dâng cúng, thì phải thêm vào tập hợp gia đình ấy một tư cách riêng, và trưởng của gia đình theo nghĩa hẹp ấy phải là trưởng của một gia đình theo nghĩa rộng. Nói cách khác, đối với việc thờ cúng tổ tiên thì gia đình theo nghĩa hẹp, dẫu nó là tế bào tiên nguyên của gia tộc, chỉ có một vai trò thứ yếu; chính *họ*, tức gia đình theo nghĩa rộng, mới là cơ cấu quan trọng, bởi lẽ chính nó mới là toàn bộ. Đứng trên phương diện thờ tự, sự khác biệt giữa gia đình theo nghĩa hẹp và gia đình theo nghĩa rộng là điều quan trọng chủ yếu. Thế như những đường nứt rạn từ một tầng địa chất nay vẫn còn tiếp tục trong mọi tầng khác của một khối núi, thì sự khác biệt này, như ta sẽ thấy, sẽ còn tiếp tục thể hiện trong cương vị của các thành viên khác nhau trong gia đình, xét trên phương diện tôn giáo. Khi chúng tôi nghiên cứu về vai trò gia trưởng, thì chúng tôi phải xét xem có phải đó là gia trưởng của một gia đình theo nghĩa hẹp hay là trưởng nhánh, trưởng họ. Về con cái thì phải phân biệt con cả, con thứ. Về phụ nữ cũng thế, dù vai trò

mờ nhạt của họ trong việc thờ cúng tổ tiên, ta cũng sẽ ghi nhận một số trường hợp hiếm hoi trong đó họ lại là trưởng nhánh.

Nhưng đối với Phật giáo hoặc Lão giáo thì lại khác. Gia đình theo nghĩa rộng là *họ* chẳng đóng vai trò gì; ngược lại gia đình theo nghĩa hẹp, tức *nhà*, qua bản thân gia trưởng hay qua bản thân các thành viên của mình, có thể trực tiếp riêng lẻ quan hệ với Phật hoặc các thần lành thần dữ.

Cần ghi nhận một trong những đặc tính của *họ*, hoặc gia đình theo nghĩa rộng, là sự cấu kết mật thiết trong cả nhóm.

Các mối dây nối kết bà con họ hàng ở người Việt thì nhiều lắm. Có mối liên hệ mà tôi sẽ gọi là "ngôn ngữ học". Thuật ngữ "gia đình" rất chi li; mỗi thứ bậc thân thuộc đều có một từ riêng để chỉ và các loại từ này được sử dụng hằng ngày như là danh xưng hay đại từ; nên khi tiếp chuyện với ai mà xưng hô sai lầm thì bị coi như là vô lễ, thậm chí như nguyền rủa họ là đằng khác. Do đó, mỗi thành viên gia đình đều phải thuộc biết danh xưng thích hợp của mình, của người khác và qua đó biết được tương quan thứ bậc của mình và của người khác trong gia đình. Danh xưng họ hàng có tầm rất quan trọng, lớn lao tại Việt Nam đến nỗi người ta không nói rằng "ông ấy là Bác của tôi" mà lại nói "ông ấy tôi gọi bằng Bác". Ý niệm bà con luôn luôn hiện diện trong tâm trí người Việt, không những trong nghĩa mơ hồ mà còn với tất cả mọi chính

xác cần thiết. Và rồi những mối tương quan nối kết giữa người sống và kẻ chết lại gấp bội, bởi lẽ ngoài thuật ngữ dùng cho người sống còn có thuật ngữ dùng cho kẻ chết, được sử dụng trên các bài vị, trên mộ bia, khi cúng tế và gồm cả những tước danh để chỉ thứ bậc họ hàng hoặc những hình dung từ để gọi thay tên người chết.

Ngoài ra còn có những mối liên hệ hành chính liên kết những thành viên trong gia đình với nhau. Quả vậy, *họ* được tổ chức theo phương diện dân sự, và thậm chí, một mức độ nào đó, theo phương diện hình sự hay đúng hơn theo phương diện luân lý. Ta sẽ trở lại vấn đề này sau.

Mối liên hệ mạnh nhất không thể chối cãi là mối liên hệ tôn giáo. "Họ" thờ cúng các người chết. Việc thờ cúng các tổ tiên này qui tụ các thành viên của một nhánh *họ* hoặc các thành viên của toàn *họ*, ít nhất bằng đại diện của mỗi nhánh. Các cuộc nhóm họp này vào những ngày đầu năm; vào những lúc chạp mộ, tức trong tháng chạp, tháng cuối năm; và vào những lúc ky giỗ những thành viên đã khuất bóng. Sau khi cúng ông bà, mọi người cùng ăn giỗ, vị trí mỗi người trong bữa ăn này được qui định tỉ mỉ theo tôn ti trật tự của gia đình. Thật khổ cho ai phạm phải chuyện vụng về! Dẫu là một quan lớn, cũng phải ngồi cho đúng địa vị của mình, ngồi sau cả những người bà con quần rách áo ôm, những người nhỏ tuổi hơn mình nhưng vai vế lại là trưởng nhánh, trưởng họ. Rõ ràng là các qui định ngôi thứ chặt chẽ này góp

phần ấn dấu vào tâm khảm mọi người về ý niệm liên hệ gia đình. Nhưng sự ngạo mạn cũng bắt đầu nhen nhúm. Một số khư khư canh giữ địa vị của mình, số khác lại manh tâm nhắm đến địa vị của mình về sau. Lại nữa, đa số người Việt chỉ có dịp ăn thịt vào lúc chạp giỗ, và các bữa ăn linh đình này củng cố thêm mối dây liên kết các thành viên trong đại gia đình. Cũng trong những lần nhóm họp như thế này, người ta thường giải quyết các chuyện nội bộ: tranh chấp quyền lợi, quản lý của hương hỏa, việc hôn nhân. Và như thế ta hiểu được rằng tôn giáo đóng vai trò quan trọng trong việc duy trì mối liên kết chặt chẽ giữa các thành viên trong họ tộc.

Sự kết hợp này nhiều khi cũng là một điều hay: gia đình đứng thành khối mỗi khi bị tấn công; các thành viên tương trợ lẫn nhau khi cần, an ủi nhau khi hoạn nạn. Nhưng đôi lúc cũng là một tai họa: người Việt không bị những phân rẽ chính trị, nhưng các thôn làng rất hay xẩy ra sự xâu xé vì các cuộc tranh chấp họ tộc, tranh chấp quyền lợi, tranh chấp ngôi thứ và quyền hành, những tranh chấp muôn thuở, muôn thuở như gia đình vậy.

II - HÔN NHÂN

Gia đình phát xuất từ tôn giáo. Hãy thử xem tôn giáo đã đóng vai trò gì trong nguồn gốc các gia đình người Việt.

Trước tiên phải nhận rằng có trường hợp gia đình hình thành mà chẳng có tôn giáo can dự vào. Một

chàng trai nào đó chan cảnh nghèo túng ở quê làng, mơ ước phiêu du, hoặc phải trốn chạy vì quan trên lùng xét, bỏ xứ ra đi đến vùng đồn điền đất đỏ hoặc một công xưởng nào đó. Rồi một thời gian anh ta thân quen một cô gái nọ, cũng ít nhiều đồng cảnh ngộ ly hương. Cả hai cùng thuận hợp rồi sinh sống với nhau, chẳng nghi lễ thông thường nào cả. Có hôn nhân hay không có hôn nhân, tương lai sẽ trả lời. Có hôn nhân hoặc thiếu ràng buộc hôn phối đúng nghĩa, thực tế sau vài năm sẽ chứng minh. Ít lâu sau thời gian thử nghiệm, nếu cuộc sống chung xem ra bất khả, cả hai chia tay, có khi ổn thỏa, có khi ẩu đả bên này bên nọ, và thế là xong. Dưới mắt hai người cũng như mọi người, cuộc sống chung chẳng qua chỉ là một cái gì đó tạm bợ, "*chơi nhởi*". Có khi giữa hai người cũng chung sống lâu năm, cũng sinh con đẻ cái. Nhưng cũng chẳng phải thời gian, cũng chẳng phải sinh con sinh cái là hôn nhân thành sự. Cần phải tiếp tục. Quả vậy, nếu cả hai bên tiếp tục hợp nhau, chung sống với nhau, nhìn nhận nhau và được láng giềng nhìn nhận, thực sự như vợ như chồng, như một gia đình thực sự thì rồi, lâu sau, họ trở về quê quán, mọi người bà con lối xóm xem họ như đã kết hợp thực sự, dù chẳng tuân thủ nghi lễ thông thường nào cả.

Nhưng trong những ngày đầu chung sống, trước khi hoặc chia tay hoặc tiếp tục thắt chặt mối dây quan hệ, thì làm thế nào mà chính họ và tại sao chung quanh láng giềng lại có thể xem họ như là vợ chồng hoặc như là đôi lứa hợp thức như vợ như chồng? Tìm

câu trả lời không phải dễ. Những trường hợp như vậy thường xảy ra ở những môi trường mà cuộc sống một mình quả thật khó khăn, lương tâm đạo đức thì quá rộng rãi, và rồi việc tự do kết hợp cũng na ná gần như phối ngẫu hợp thức, làm cho chính đương sự cũng chẳng biết hư thực mình ở trong bối cảnh nào, cũng chẳng cần nghĩ ngợi suy vấn lương tâm, hơn nữa láng giềng lối xóm phần đông cũng đồng cảnh ngộ, cũng mù mờ như thế cả.

Theo tôi, tình trạng ấy có thể ít nhiều là do họ nghĩ rằng hiện tại mình cứ chung sống rồi sẽ liệu sau.

Đây là những trường hợp ngoại lệ. Xưa kia rất hiếm, hết sức hiếm, vì bà con làng nước quản lý chặt chẽ thành viên của mình. Nhưng ngày nay văn minh, đúng là phải nói như thế, đã tạo cho lớp trẻ và nhiều kẻ khác nhiều cơ hội thoát gỡ những ràng buộc phiền toái, nên các cuộc hôn nhân bất thường kiểu này ngày càng trở nên thông thường hơn.

Nay ta thử xét đến những trường hợp thông thường, cũng may, cám ơn Chúa, là vẫn còn nhiều. Trong các cuộc hôn nhân bình thường, tôn giáo đóng một vai trò quan trọng, và trong chừng mực nó linh thiêng hóa những ràng buộc liên kết của hai người nam nữ đang muốn thiết lập gia đình.

Môt bài ký sự từ thế kỷ XVII, dựa trên các thông tin do các vị linh mục, thừa sai bấy giờ cung cấp, đã tóm tắt nghi lễ và thể thức hôn nhân của người Việt như sau:

"Trước khi thành hôn, họ giữ ba nghi lễ.

Trước tiên là lễ "HỎI", tức lễ đính hôn. Cha mẹ chàng trai mang lễ đến nhà gái; nếu nhận của lễ thế là hôn nhân đã được quyết định.

Thứ hai là lễ "CƯỚI". Bà con hai họ tụ họp tại nhà gái, nhà gái dọn tiệc; ai tham dự cũng đều có quà tặng cho chú rể.

Thứ ba là lễ "CHEO", qui tụ các hào mục làng nhà gái để thưa với họ: *xin chứng giám cho việc tôi lấy cô này làm vợ*. Sau lễ Cheo, chồng có thể rẫy vợ, nhưng vợ không được bỏ chồng"[1].

Ta hãy để qua một bên lễ CHEO, vốn là một thể thức hoàn toàn có tính cách dân sự, tôn giáo chẳng xen vào đấy. Nhưng ở hai lễ kia, lễ HỎI (đính hôn) và lễ CƯỚI (thành hôn) là có tôn giáo can thiệp. Việc can thiệp này thể hiện dưới hai khía cạnh: khía cạnh thờ cúng ông bà và khía cạnh ma thuật.

Một đạo dụ xưa, được công bố dưới thời Hồng Đức (1470 - 1497), ấn định tỉ mỉ các thể thức về việc hôn nhân, và ngoài lễ Cheo còn có bốn lễ khác tưởng cũng cần lưu ý; bốn lễ này cũng phù hợp với hai lễ được các linh mục thừa sai thế kỷ XVII đã nêu trên.

Trước hết đó là lễ "*nghi hôn*", thảo luận hay quyết định về việc hôn nhân; hai là lễ "*định thân*", định

---

[1] Cha de Choisy - *Journal ou suite du voyage de Siam* (Nhật ký hay hành trình Xiêm La). Amsterdam, Pierre Mortier, 1687, tr. 318 - 319.

quan hệ thông gia; rồi đến lễ "*nạp chưng*", trao của lễ; cuối cùng là lễ "*tân nghinh*", đón cô dâu về[1].

Lễ thứ nhất không nêu hành vi tôn giáo nào. Nhưng phong tục hiện thời có hàm chứa một vài hành vi có tính ma thuật, ta sẽ trở lại vấn đề này sau.

Sau đây là những qui định cho lễ "*định thân*": Cha mẹ bên trai *cáo* ông bà tổ tiên tại từ đường, xong đến nhà gái với của lễ "*vấn danh*" (hỏi tên). Gia trưởng nhà gái ra chào nghinh đón. Sau khi chào hỏi và mời vào nhà, gia trưởng cùng với lễ vật vào gian tổ tiên để cáo ông bà; nghi lễ kết thúc, lạy hai lạy. Xong xuôi nhà gái lại dọn tiệc mời nhà trai. Phần nhà trai, khi trở về cũng vào từ đường cáo gia tiên về những gì đã thực hiện.

Ta hãy lưu ý đến vai trò của tổ tiên trong nghi lễ này. Chính các ngài là người chủ sự, chính các ngài mà ta phải kính báo: trước khi đến nhà gái, cha mẹ bên trai phải long trọng thông báo, *cáo* với các ngài, cũng như người ta phải cáo với Trời, với chư vị Thành Hoàng, với tổ tiên Hoàng tộc, mỗi khi có một biến cố lớn xảy ra trong đất nước hay trong làng xã. Khi trở về, họ còn phải báo cáo lần nữa với tổ tiên về những gì đã thực hiện. Bên nhà gái, khi đưa phẩm vật vào nhà, họ phải mang đến cáo với tổ tiên về những việc sắp diễn tiến. Phong tục hiện thời cũng định rõ việc này.

---

[1] Raymond Deloustal - *La Justice dans l'ancien Annam* (Tư pháp ở Annam xưa). B.E.F.E.O 1909, tr. 487 - 489.

Ta đang *ở* vào giai đoạn *lễ hỏi*: "Cha mẹ bên nhà trai cùng bà con cùng đến bên nhà gái, mang theo lễ vật: một con heo, xôi, rượu, cau trầu, trà bánh. Chàng trai đi theo đoàn rước; tuy vậy anh ta không cần thiết phải có mặt. Khi phẩm vật đến, cha mẹ nhà gái nhận lấy và bày ngay trên bàn thờ tổ tiên để cúng các ngài. Nếu có chàng rể, anh ta cũng bái lạy theo nghi thức. Sau đó người ta chuẩn bị sửa soạn gói thành gói nhỏ bọc giấy điều, đựng trầu cau bánh trái vừa nhận lễ để gởi họ hàng bạn hữu báo tin lễ cầu hôn con gái"[1]. Như ta thấy, cả hai gia đình đều cáo với tổ tiên về các việc xảy ra, cúng các ngài lễ vật, đồng thời cũng báo tin và gửi tặng phẩm vật cho các bà con thân thuộc còn sống trong gia tộc.

Nghi thức thứ ba, "*lễ nạp chưng*" cũng theo cùng nghi tiết: Tổ tiên hai họ đều được thông báo về mọi sự việc như trên.

Nghi thức thứ tư và là nghi thức cuối cùng, "*lễ tân nghinh*", vai trò tôn giáo trong lễ này - vào thế kỷ XV - còn rõ nét hơn các nghi thức trước.

"Vào ngày đã định, người chủ trì hôn lễ bên nhà trai vào cáo yết từ đường, rồi cho chú rể uống một chén rượu và ban lệnh đi tìm hôn thê. Lệnh như thế này: Con hãy đi tìm bạn đường của con để *thừa ngã tôn sự*, lo việc lớn cho ta; con hãy tuân thủ các nghĩa vụ theo luật định lâu nay. Người con trả lời: Vâng,

---

[1] Raymond Deloustal, sđd, tr. 483.

con chỉ sợ mình không đủ sức (để chu toàn các nghĩa vụ ấy); con sẽ không quên lời người dạy bảo".

Nay ta thử dừng lại một chút và đào sâu ý nghĩa lời nhắn nhủ đầu tiên do vị "chủ hôn" đưa ra; thực tế thì có nghĩa là người cha cố ý nói với con như thế này: "Con hãy đi tìm bạn đời để gánh vác công việc hệ trọng của cha". Nghi lễ cuối cùng của hôn lễ đang đến gần, hôn thê sắp về nhà chồng chung sống. Đâu là mục đích của việc tác hợp ấy. "Chủ hôn" long trọng truyền dạy điều ấy cho tân lang: "để thừa ngã tôn sự". Các "tôn sự", "trọng sự", "quý sự" này, chẳng ai nghi ngờ gì vì nghĩa quá ư hạn hẹp, đó là việc sinh hạ nam nhi để nối dõi việc hiếu tự tông đường. Và theo mãnh lực của lời văn, các "tôn sự" này không phải chỉ là chuyện của người cha mà thôi, mà là chuyện cả cha và con, "chuyện chúng ta", bởi vì đại từ sử dụng cũng có thể diễn giải ở số nhiều. Cao quí biết là bao, trọng đại biết là bao trong lời cha nhắn nhủ con khi đi tìm bạn đời để thành gia thất! Những lời ngắn gọn ấy đã nâng hôn nhân người Việt lên trên thế giới xác thịt và mang cho nó một màu sắc siêu nhiên, đặt nó vào trong cõi thần linh, trong thế giới thiêng linh; đây không phải là một kết hợp thoáng qua giữa một người nam với một người nữ, mà là một trong những vô số mắt xích của một chuỗi dây vô tận tạo thành gia đình từ các vị tiên tổ xa xưa nhất đến những hậu duệ sau cùng; đây không phải là chuyện đùa chơi mà là một việc chu toàn những bổn phận khẩn thiết nhất và cao cả nhất. Có lẽ ngày nay người Việt không còn tuyên

xưng những lời lẽ của các nhà lập pháp thế kỷ XV truyền buộc, nhưng tinh thần thì vẫn thế, và người Việt ngày nay, cũng y như ngày xưa, khi dựng vợ gả chồng là cốt để duy trì hiếu tự tông đường, tổ tiên,"thừa tôn sự".

Ta hãy theo dõi tiếp trình tự nghi lễ: "Đến nhà gái, chàng rể đứng đợi ở một nơi danh dự, phòng ngoài. Gia chủ nhà gái cáo tổ tiên ở tự đường (về các việc đang tiến hành), rồi trao rượu cho con gái, dặn dò... Đến lượt bà mẹ cũng khuyên bảo đôi điều... rồi dẫn con gái ra khỏi nhà... Khi đám rước đến nhà trai, cô dâu được dẫn vào trước, chú rể theo sau. Người ta cúng một con ngỗng... Ba ngày sau lễ cưới, chủ hôn (thật ra là cha của chú rể) trình diện tân nương ở từ đường".

Như vậy, ở đây cũng thế, tổ tiên luôn được kính cáo, lúc cô gái sắp lìa xa gia đình gốc gác của mình, để gia nhập vào gia đình chồng. Và khi mọi nghi lễ kết thúc, hôn ước đã kết thành vĩnh viễn, gia trưởng mới của cô dâu cũng kính cáo tổ tiên nhà chồng mà từ nay cũng trở thành tổ tiên của cô và cô sẽ cộng tác với chồng, chuẩn bị, trợ giúp và tham gia mọi việc tế tự.

Ngày nay cũng còn thế, người ta vẫn tuân giữ các nghi lễ. Đương nhiên khi cần cũng có biến đổi chút ít, giảm thiểu hoặc bỏ qua, khi nhiều khi ít, có cái quan trọng có cái không, tùy vùng, tùy gia cảnh. Nhưng đâu cũng thế, nhà nào cũng thế, tổ tiên đều được kính cáo về các sự việc xảy ra, vì các sự việc này đối với chư vị

cũng quan trọng y như đối với những người còn sống. Sau đây là tuần tự sự việc ở một gia đình khá giả. Dĩ nhiên, như tôi đã đề cập ở trên, là tôi chỉ lưu lại những sự kiện thuộc lĩnh vực tôn giáo:

"Đến giờ *hoàng đạo* đoàn rước tiến về nhà cô dâu. Dẫn đầu là hai ông lão, vợ chồng song toàn, và nếu được thì con đàn cháu đống: một bưng lư hương, một bưng hộp trầu; cả hai lễ phục áo thụng xanh... Đoàn rước vào nhà cô dâu... Hai cụ già đặt lư hương và hộp trầu lên bàn thờ tổ tiên, mọi người ngồi xuống. Trà nước được dọn ra. Sau một lát, thân phụ chú rể xin thân phụ cô dâu hoặc vị đại diện nhà gái khấn vong hồn tổ tiên xin phép cho chú rể được bái lạy theo nghi lễ. Việc khấn vái chỉ đơn giản là thắp hương, lâm râm khấn niệm kính cáo với tổ tiên là chú rể đã đến xin rước vợ về và xin bái lạy. Khấn xong, chú rể lạy ba lạy trước bài vị tổ tiên của người vợ tương lai, cô dâu cũng lạy ba lạy. Cha mẹ bên nhà gái cũng được mời ngồi để được con rể và con gái vái lạy. Cũng vào lúc ấy, cha mẹ nhà gái tặng quà, nói vài lời ước nguyện chúc mừng. Tiếp đến đôi trẻ vái lạy ông bà, chú bác, cô dì bên nhà gái... Nếu gia đình có đãi tiệc, mọi người ngồi vào bàn...

"Người đại diện xin được rước dâu... Hai cụ già vẫn đi đầu đoàn rước với lư hương, hộp trầu... Khi mọi người đã đi vào (nhà chú rể), người ta mời trà, tiếp đến thân phụ chú rể khấn vong linh ông bà tổ tiên kính cáo các việc xảy ra và mời chư vị đón nhận lễ lạy của cặp vợ chồng mới cưới. Vái lạy xong và khi lễ cúng

ông Tơ hồng chấm dứt, đôi vợ chồng lại vái lạy cha mẹ, ông bà (nếu còn sống) chú bác cô dì nhà trai... Tặng quà... Chúc tụng... Nếu có tiệc, mọi người vào bàn. Hôn lễ xong xuôi chấm dứt, đôi vợ chồng mãi mãi kết hợp... Tuy vậy, hôm sau, tại nhà cô dâu, có cúng "nhị hỷ". Cúng tại bàn thờ ông bà để kính cáo với chư vị và bà con bên nhà gái rằng hôn lễ đã hoàn tất"[1].

Qua các sự kiện trên, ta rút ra một vài nhận định.

Ở thế kỷ XV cũng như hiện nay, tôn giáo, nói một cách chính xác tức là việc thờ cúng tổ tiên, đóng một vai trò quan trọng trong hôn nhân, trong việc xây dựng gia đình. Ta không thể nói rằng tôn giáo chuẩn nhận hôn phối. Hiểu và quảng diễn như thế là không chính xác và không đầy đủ. Không chính xác, bởi vì trong một số trường hợp, đúng là bất thường và hiếm hoi, hôn nhân đã xảy ra mà hình như, ít ra là bên ngoài, chẳng có tôn giáo can dự vào. Hơn nữa, hiểu như thế thì không đầy đủ.

Quả vậy, trong hôn nhân người Việt, tôn giáo không đến để bổ sung vào một yếu tố khác thuần nhân loại và thuần tự nhiên. Phải nói rằng hôn nhân, kết ước giữa hai người nam nữ, là một bộ phận của tôn giáo; đây là một trong những hành vi chính yếu của việc thờ tự trong gia đình; đây là điều kiện "tất yếu" - *sine qua non* - vốn sẽ đảm bảo cho bao thế hệ tổ tiên việc cúng quảy lễ vật các vị cần dùng và do đó

---

[1] Raymond Deloustal, sđd, tr. 486 - 487.

chi phối hạnh phúc của các thành viên trong gia đình còn ở dương gian. Sở dĩ họ hạnh phúc là nhờ sự an tĩnh của tổ tiên. Nếu vì một lẽ gì đó mà không có hôn nhân và không được thay thế bằng phương thức khác, thì việc thờ cúng sẽ bị dứt đoạn, tôn giáo chấm dứt, đồng thời gia đình cũng tàn lụi theo. Mọi ý ấy đều đã minh thị bộc lộ qua mấy lời mà nhà làm luật thế kỷ XV đã đặt trên miệng người cha khi con trai mình sắp đi lấy vợ: "Con hãy đi tìm bạn đời để thừa ngã tôn sự!" Những lời mà ngày nay chẳng còn thấy trong nghi thức, như tôi đã nói trước đây, nhưng ý nghĩa của nó thì thấm đầy vào mọi hành vi của những ai có tham dự vào một cuộc hôn nhân. Mặt khác, cái tinh thần được bộc lộ qua những lời ấy, xuất hiện rõ nét trong các nghi thức của một hôn nhân bình thường, cái tinh thần ấy cũng hàm ấn như là một động cơ chung quyết định những cuộc hôn nhân bất thường mà tôi vừa đề cập ở trên, những cuộc hôn nhân do tình cờ gặp gỡ đem lại, nhưng phần lớn vẫn được toàn vẹn. Bởi những cuộc hôn nhân ấy cốt để nối dõi tông đường và đảm bảo việc phụng thờ tổ tiên hơn là để thỏa mãn một đam mê thoáng qua.

Quan niệm về hôn nhân như là thành phần của gia đạo như thế quả là phù hợp với những gì ta đã ghi nhận ở phần đầu thiên khảo luận này. Cũng như gia đình, khi thông qua một số thành viên được nể trọng nhất, tôn kính nhất, đó là tổ tiên thì hẳn đã được đặt vào bình diện siêu nhiên, cũng thế, ngay từ đầu, hôn nhân tự nó đã mang một tính chất mới đậm nét tôn giáo.

Nhận xét thứ hai, đó là vai trò ưu đẳng của tổ tiên trong các nghi thức hôn lễ. Các ngài bao giờ cũng được kính cáo về mọi vụ việc, tuần tự theo diễn tiến nghi lễ, ở nhà trai cũng như ở nhà gái; và người kính cáo, vái lạy không phải bất cứ là ai, mà phải đúng người, đúng lúc. Chính các ngài là người được kính báo trước nhất và được vái lạy trước ai cả. Ta hãy lấy các nghi thức cuối cùng, hay đúng ra là hôn lễ, và nghi thức rước dâu chẳng hạn: chính các ngài dẫn đầu đoàn rước, khi đi cũng như khi về, qua biểu tượng lư hương và hộp trầu, cả hai đều được đặt trên bàn thờ; và cũng chính các ngài, xét như là các thành viên cao trọng nhất, xứng đáng nhất để được vái lạy trước tiên, ở nhà gái cũng như ở nhà trai. Như vậy quả thật các ngài là chủ sự mọi nghi lễ.

Nhận xét nầy cho phép ta lưu ý đến điểm thứ ba về bản chất, về yếu tố cấu thành của hôn nhân ở người Việt.

Tôi thiết nghĩ rằng yếu tố đó là sự đồng thuận (accord). Tôi không nói là đồng ý (consentement). Đồng thuận còn hơn đồng ý nhiều. Đồng ý là một hành vi duy nhất, trong khi sự đồng thuận, tiền giả định một sự xem xét tỉ mỉ hết mọi yếu tố làm nên sự đồng thuận này. Đồng ý là một hành vi nhanh chóng, trong lúc đồng thuận là một tình trạng kéo dài. Chừng nào còn đồng thuận, chừng ấy hôn nhân còn; nhưng nếu đồng thuận biến mất, hôn nhân cũng chấm dứt luôn thể.

Sự đồng thuận này, yếu tố tạo thành hôn nhân, phải tồn tại giữa đôi phối ngẫu. Sự việc xem ra hiển nhiên, nhưng chỉ hiển nhiên với các cuộc hôn nhân bất thường, được hoàn tất không có bà con chứng giám. Trong các cuộc hôn nhân bình thường, có thể nói rằng sự đồng thuận giữa hai cá nhân phối ngẫu không quan trọng. Chính sự đồng thuận giữa hai gia đình mới là chủ yếu. Và điều này đưa ta trở lại với nhận xét trên kia, rằng hôn nhân là một hành vi làm thành tôn giáo gia đình, gia đạo. Thật vậy, sở dĩ tầm quan trọng của sự đồng thuận giữa hai gia đình quan trọng đến nỗi xem ra như vượt trên sự đồng thuận giữa đôi phối ngẫu và thậm chí còn triệt tiêu nó, là bởi vì hôn nhân không phải là một hành vi không quá liên hệ đến đôi phối ngẫu cho bằng liên hệ tới cả gia đình, đảm bảo sự trường tồn thờ phụng tổ tiên. Vì vậy mà gia đình có tiếng nói quyết định trong việc chọn vợ cho con. Và chính gia đình, cả hai gia đình kết hợp lại, với mọi bảo đảm cần thiết, sẽ quyết định là có sự đồng thuận của đôi lứa.

Thật vậy, sự đồng thuận giữa hai người phải có trong bình diện tự nhiên, nhưng nhất là trên bình diện siêu nhiên. Và vì thế nên ở đây ta cần nêu lên một vài lễ nghi ma thuật thần bí hoặc là rút ra từ một lối thờ tự ngoài việc thờ tự tổ tiên mà trước đây tôi có hàm ý nhắc đến.

Ngay từ nghi lễ đầu tiên, gia đình nhà trai nhờ bà mai *đi nói* với gia đình nhà gái, và thậm chí trước đó nữa, cha mẹ hai bên đều đi dò hỏi xem giữa đôi nam

nữ có thuận hợp hay trắc trở trong việc ưng thuận đứng trên bình diện tự nhiên: tuổi tác đôi bên, tính tình hạnh kiểm, gia cảnh, gia phong; *nói xuôi, nói ngược* (kẻ nói vào, người nói ra). Nhưng điều quan tâm tha thiết nhất của cả hai gia đình đó là phải xác định cho được những khả năng có thể cản ngăn việc thực hiện sự đồng thuận trên bình diện siêu nhiên.

Với mục đích ấy, người ta viết gởi cho nhau tên tuổi đôi trẻ, nghĩa là can chi chính xác về năm, tháng, ngày, cả giờ sinh để nghiên cứu hoặc nhờ những người thông thạo nghiên cứu, chẳng hạn như chiêm tinh gia, bói toán, hầu xem có gì khắc nhau không. Nếu có trắc trở, hôn nhân tuyệt đối sẽ bất thành, hoặc nếu cứ kết ước với khắc tinh chiếu mệnh thì đó sẽ là nguồn gốc của bao tai ương khốn khổ. Ngoài ra, người ta còn cẩn thận nhờ thầy chọn ngày lành tháng tốt để cử hành các nghi lễ hôn nhân: thành hôn, đám hỏi, nạp lễ, đám cưới, đưa dâu...[1]

Ở một vài vùng, ngay ngày đám hỏi, người ta cúng *Nguyệt Lão*; vị này dùng dây tơ hồng chủ trì các cuộc phối hợp hạ giới, ban cho chúng phong nhiêu và hạnh phúc. Đó là *lễ tơ hồng*. "Việc cúng bái không tổ chức trên bàn thờ từ đường mà bày biện trên một bàn thờ nhỏ đặt trong phòng hay trong sân; người ta chỉ dọn các của cúng gồm xôi gấc, một con gà tơ, một trăm miếng trầu và ba chén rượu. Tham dự buổi lễ gồm có hai lão ông còn song toàn và nếu được thì con đàn

---

[1] Raymond Deloustal, sđd, tr. 482.

cháu đống, một vị là trưởng nghi, một vị đọc chúc, tân lang làm chủ lễ, còn tân nương đứng sau chồng. Đọc chúc kết lễ xong, người chồng nhận một trong ba chén rượu, uống một nửa rồi trao cho vợ, chị vợ uống hoặc giả vờ như uống cạn chén. Xôi, gà, trăm miếng trầu cúng, được dành riêng cho đôi tân hôn, chẳng ai được đụng vào"[1].

Kết luận thứ tư và cũng là điểm cuối, đó là việc đồng thuận đã thực hiện và làm nên hôn nhân, sẽ được loan báo cho những ai cần được thông báo. Trước hết là hết thảy bà con họ hàng. Vì vậy mà sau đám hỏi, lễ vật sẽ được phân phối cho bà con, bằng hữu để báo cho họ vụ việc. Cũng vậy, vào ngày cưới, lễ vật cũng được gởi tới hết mọi bà con, người có mặt cũng như người vắng mặt. Nhưng đừng quên rằng gia đình không chỉ gồm người sống mà còn gồm những người đã khuất, tức tổ tiên ông bà. Bởi thế, lễ nghi diễn tiến tới đâu, người ta kính cáo ông bà đến đó, bên họ nhà trai cũng như bên họ nhà gái. Ngoài ra các đồng hương của đôi phối ngẫu cũng được thông báo. Vài hôm sau khi cử hành lễ cưới, người chồng phải nộp tiền cưới xin gọi là *cheo*. Tiền này lên tới vài quan, có khi tới vài đồng tùy theo vùng, kèm theo trầu rượu. Nếu hai vợ chồng cùng làng thì nộp cho lý trưởng làng chồng, trong trường hợp khác làng, thì nộp cho lý trưởng làng vợ. Tiền này không nhất thiết bắt buộc, nhưng mỗi đôi tân hôn đều cảm thấy phải đóng

---

[1] Raymond Deloustal, sdd, tr. 486.

góp; những ai không tuân theo lệ này cứ thấy phiền toái liên tục kể cả bị lăng mạ. Việc nộp cheo thường trao tay, nói miệng, hoặc có khi, tùy nơi, lý trưởng trao cho một tờ giấy nhận và mảnh giấy này xem như chứng minh giá thú. Nhưng việc khai báo này là một việc thuần túy dân sự, tôn giáo chẳng can dự tí nào. Mọi diễn tiến, mọi thủ tục trong khoảng thời gian tiến hành hôn nhân thêm một lần nữa, chứng tỏ rằng tổ tiên được xem như là thành phần của gia đình, y như những thành viên còn sống, và dưới góc độ nào đó họ cũng được đồng hóa với giới chức làng xã. Mọi chuyện ấy đều chứng tỏ rằng tôn giáo đóng một vai trò quan trọng trong việc cử hành hôn lễ, trong việc xây dựng gia đình.

III - GIA TRƯỞNG

Trên bình diện tôn giáo, người gia trưởng Việt Nam đóng vai trò gì? Đây là một câu hỏi phức tạp, vì tại Việt Nam như ta từng thấy có nhiều tín ngưỡng, mặt khác phải phân biệt nhiều loại gia trưởng. Vả lại, chức năng gia trưởng đối với trong nhà lắm trường hợp cũng khuôn theo các lối xử thế của lý trưởng trong làng hoặc thậm chí các nguyên thủ Quốc gia. Ở đây tôi hiểu gia trưởng là thủ lĩnh gia đình theo nghĩa hẹp; nhưng dần dần sẽ tiến đến chỗ hiểu thủ lãnh gia đình theo nghĩa rộng.

Trước hết ta hãy xét việc thờ cúng tổ tiên và liên hệ đến nguyên nhân chính xác nảy sinh những nghĩa vụ và quyền lợi của người sau này trở thành gia

trưởng. Từ đó ta sẽ có được một thông số chắc chắn cho phép xếp loại các loại hình khác nhau của gia trưởng và đồng thời cũng có được một nền tảng vững chắc hội tụ các dữ kiện liên quan bằng cách sắp xếp chúng lại một cách mạch lạc.

Ông Đông vừa mới mất. Ông để lại hai con trai, con cả tên Thu, người con thứ tên Hạ - cả hai con trai đã có gia đình có con có cái - và một cô con gái tên Xuân, cũng có chồng, có con.

Sau khi người cha trút hơi thở cuối cùng thì anh con trưởng, ông Thu, trở thành *Tang chủ*. Ông ta sẽ là người chủ lễ, đâu đâu cũng đứng đầu mọi việc. Ta có thể nói rằng ông ta sẽ là "chủ giáo". Trước đây, vào lúc cha sắp tắt thở, chính ông ta là người đã thì thầm đọc vào tai cha thụy danh của người, tên mà từ nay sẽ dùng mỗi khi cúng tế. Và cũng chính anh ta đặt ở trũng ngực cha mình tấm lụa bạch hứng lấy linh hồn của người khi lìa thoát xác. Nhưng ngay sau khi người chết đã hoàn toàn yên tịch, vai trò của ông ta lại nặng nề hơn. Chính ông ta là người dùng ngũ hương rửa xác cha mình, chải tóc cho người, cắt móng tay móng chân và thu lượm cẩn thận mọi tóc, lông, rẻo móng có thể rơi xuống. Chính ông ta là người cúng cơm đầu tiên, lễ *Phạm hàm*, "bỏ gạo vào miệng". Nghi lễ có ý nghĩa ở nhiều mặt. "Người ta chuẩn bị một nắm gạo trắng và ba đồng tiền đánh bóng loáng. Người giàu thì dùng đồng tiền bằng kim loại quí. Tang chủ, tức con trưởng trước hết tiến bước tới khóc

thương rồi quì gối xuống. Trưởng nghi cũng quì gối và đọc lời kêu khấn: "Xin được phép cúng cơm". Họ sụp lạy sát đất đoạn đứng dậy. Trưởng nghi vén hé khăn che mặt người chết, chỉ ở phần miệng, không hở mặt hoàn toàn. Ông ta mở nới răng người chết - ngay khi mới chết, họ đã cẩn thận đặt một chiếc đũa ngắn giữa hai hàm để chuẩn bị việc này - và tang chủ, tức con trưởng, lấy một thìa gạo và một đồng tiền đưa vào miệng phía bên phải; ông ta cũng làm như thế, lần thứ hai, phía miệng trái và lần thứ ba ở giữa miệng; đoạn cẩn thận khép hai hàm lại, đậy mạng lên mặt như cũ và bấy giờ đồng loạt con cái khóc than thảm thiết"[1].

Như tôi đã nói, nghi lễ này mang đầy ý nghĩa. Có thể nói rằng nó hữu hình hóa việc thờ cúng tổ tiên và cho ta thấy rõ mục đích ý định khi cúng tế người chết. Nó cũng chỉ rõ nhiệm vụ của người con trưởng từ nay như thế nào: anh ta có bổn phận cúng tế người cha đã khuất, và tế tự dâng cúng lễ vật cho ông bà, cho hết mọi người chết mà anh ta đang hoặc sẽ có bổn phận chu toàn. Và nếu ta nhớ lại rằng các thành viên còn sống của cả gia đình muốn ăn yên ngủ yên, muốn được hạnh phúc, ăn nên làm ra thì các người chết cần được cung phụng thỏa mãn và tiếp nhận đúng hạn

---

[1] Lesserteur - *Rituel domestique des funérailles en Annam* (Gia tang lễ ở Annam), tr. 13. Không cần nói rằng các gia đình Việt đều tuân giữ các nghi thức này một cách chính xác tỉ mỉ, nhiều ít tùy theo gia cảnh.

những gì cần thiết... thì ta mới hiểu được tầm mức trách nhiệm lớn lao và quan trọng cũng như bổn phận nặng nề của vai trò gia trưởng.

Sẽ quá lâu, quá dài nếu ta theo Tang chủ vào các lễ nghi chi tiết như khâm liệm, nhập quan, di quan, tống táng, qui gia. Đâu đâu người con cả cũng đóng vai trò chủ yếu. Ngoài ra, anh ta cũng khác hẳn mọi người trong tang phục đặc biệt, cầm gậy, bước đi thụt lùi trước linh cữu.

Như ta đã thấy, hồn người chết đã nhập vào tấm lụa gọi là "hồn bạch". Tống táng xong thì "hồn bạch" chỉ còn là thứ yếu, bởi vì sau khi nét bút cuối cùng được hình thành thì hồn người chết đã được yên định trong bài vị; từ đây mọi lễ nghi thờ cúng tổ tiên đều sẽ được thi hành trước bài vị ấy. Bài vị được người con trưởng trân trọng mang về nhà, ngôi nhà mà người cha vừa vĩnh biệt; với nghi thức này xem như việc tống táng đã gần xong hoặc chấm dứt nhưng từ đó đưa lại ba sự kiện sau đây:

Trước hết là một phụng tự mới xuất hiện. Như đã thấy, nó được bắt đầu bằng nghi thức *Phạm hàm*, khi người con cả đổ gạo và đặt các đồng tiền vào miệng cha mình; việc phụng tự còn tiếp tục suốt trong các lễ nghi tang đám; nhưng nay thì với việc đặt bài vị trong nhà, phụng tự ấy đã được định thành vĩnh viễn. Qua đó phải hiểu là một vị tổ tiên mới được thêm vào trong danh sách các vị tổ tiên lâu nay gia đình thờ cúng. Ông Đông từ nay sẽ được cúng bái. Ông Đông

trước tiên sẽ là người duy nhất hưởng sự cúng bái này, trong ngôi nhà mà ông ta đã từng sinh sống, và bây giờ vẫn còn cư ngụ sau khi chết; nhưng rồi dần dà sẽ thêm bài vị của vợ ông ta, rồi bài vị hậu duệ cháu con đích trưởng cho tới đời thứ năm.

Thứ đến là việc đặt bài vị ông Đông trong nhà riêng của ông ta làm thay đổi hẳn tính chất của ngôi nhà. Về hình thức thì ngôi nhà kia vẫn bình thường giống như bao ngôi nhà khác trong làng; nhưng kể từ nay nó đã trở thành Từ đường. Nói như thế không phải là loại bỏ người sống ra khỏi đó, mà ngược lại là khác. Người chết, ở đây chính là bài vị ông Đông, không choán hết cả nhà. Ở vùng tôi ở, bàn thờ người chết được đặt trong cùng, thường là gian giữa, có khi được đặt gian bên trái hướng đi vào; nó thường được phân cách bằng một tấm màn hay bức sáo và chẳng gây phiền toái gì cho người sống trong việc đi lại thường nhật; người ta chỉ lo cho người chết vào các dịp kỵ giỗ. Vào những ngày ấy thì màn được mở rộng, sáo cuốn cao, và cả gian nhà, thậm chí cả ngôi nhà được dành cho người chết. Việc người chết đồng cư với người sống qua bài vị như thế rất gần gũi, liên quan với những gì tôi đã nói ở trên về sự quyện lẫn chan hòa giữa các thành viên còn sống với tổ tiên ông bà, trong gia đình người Việt.

Để có được một ý niệm chính xác về các sự kiện, tôi xin nhắc lại là trong Từ đường này, đầu tiên chỉ có thờ một bài vị, bài vị ông Đông; nhưng hy vọng là ông

Đông cung có con đàn cháu đống, nên dần dần, bên cạnh ông, ngoài vợ ông ra còn có đích tử đích tôn và tiếp tục như thế cho đến ngũ đại. Vậy là ta có một nhà thờ họ nhánh, vì ông Đông đã lập thành một nhánh trong phổ hệ của mình, và nhánh này sẽ được các trưởng tử lưu truyền mãi mãi; trong khi đó thì các con thứ đến lượt mình cũng sinh con cháu nhánh khác, ngoại trừ những trường hợp đặc biệt. Như thế trong mỗi gia đình Việt theo nghĩa rộng, có nhiều từ đường riêng, vừa là nơi thờ tự, vừa là nơi ở. Thêm vào đó có một từ đường chung, gọi là *Nhà thờ họ*. Thông thường ở đây lưu giữ các bài vị tổ tiên của mọi nhánh phái trên thế hệ thứ năm, bởi vì ở Việt Nam không có tục chôn các bài vị như ở Trung Hoa. Nhưng trên thực tế, người ta chỉ giữ bài vị tổ tiên xa nhất còn biết được, của ngài thủy tổ ở miền Bắc vào và của các thành viên có nhiều ảnh hưởng nhất trên gia đình, hoặc là bài vị của những người mới chết nhưng vì một lý do nào đó hậu duệ không thể đảm bảo được việc thờ cúng[1].

Sự kiện thứ ba phát xuất từ những sự kiện ta vừa thấy, việc người con trưởng, kẻ đã đảm nhiệm vai trò "Tang chủ", đã đưa bài vị trở về gia đường, trong lúc di quan đã đi thụt lùi trước bài vị và linh cữu, người con trưởng ấy sẽ là thừa tác viên các việc phụng tự vừa phát sinh.

---

[1] Cũng phải thêm rằng nhiều thị tộc người Việt chẳng có từ đường gì cả bởi vì họ luôn luôn nghèo khổ.

Chức vụ này bắt buộc không những đối với bản thân anh ta mà cả đối với con anh ta. "Phận sự Tang chủ được người con cả chu toàn. Nếu anh ta chết và có con cái nối dõi thì phận sự ấy sẽ do con cả tức cháu đích tôn của người quá cố đảm nhiệm". Sách Nghi thức tang lễ[1], vừa là cơ bản vừa lược tóm truyền thống, đã ghi chép như vậy. Một sắc lệnh ban hành năm 1511 cũng qui định tương tự: "Trách nhiệm thờ cúng tổ tiên được giao cho đích tử. Nếu đích tử chết, sẽ lấy đích tôn. Trong trường hợp không có đích tôn, sẽ dùng con thứ. Nếu chính thất không có con trai, lúc ấy sẽ chọn đứa con khôi ngô nhất của một bà vợ thứ[2].

Pháp điển hiện hành, vốn sao y Pháp điển Trung Hoa, chỉ nói đến vấn đề này một cách phụ tùy, nhân bàn đến chuyện phân chia gia sản[3]. Nhưng án lệ cũng như tục lệ đều dựa trên các nguyên tắc được công nhận trong các triều đại trước. Bao giờ cũng đích tử, và nếu mất thì đích tôn, là thừa tác viên chính thức lo việc thờ cúng người vừa khuất. Con thứ chỉ lãnh tác vụ ấy nếu con trưởng mất mà không có hậu duệ.

---

[1] Lesserteur - *Rituel domestique des funérailles en Annam* (Gia tang lễ ở Annam), tr. 21.

[2] Raymond Deloustal - *La Justice dans l'ancien Annam* (Tư pháp ở Annam xưa). B.E.F.E.O 1910, tr. 501.

[3] Điều 82 - 83 xem Philastre. *Le Code Annamite* (Annam Pháp điển), tập I, tr. 389 - 394.

Cũng phải nói thêm rằng là tác vụ ấy có tính bắt buộc, con trưởng không thể miễn trừ, trừ phi bất xứng hoặc không có khả năng[1].

Con trưởng, người thừa hành việc tế tự cha mình được chấp hữu nơi dùng để thờ tự. Quả vậy, có qui định rằng gia đường, nơi đặt bài vị của cha và sẽ có đặt án thờ, do đó nó trở thành từ đường. Từ đường được bao hàm trong phần gia sản của con trưởng theo di chúc hay theo phân chia tài sản giữa các người thừa kế. Khi người cha chết, từ đường sẽ được chuyển cho con trai trưởng, cũng như chức vụ thừa hành tế tự; từ đường cũng được nối dõi theo đích trưởng trực hệ. Chuyện thường xảy ra là con trưởng lập gia đình lâu nên đã ở riêng có gia thất. Khi cha chết anh ta sẽ rời nhà mình và cùng gia đình đến cư ngụ trong nhà cha để lo việc thờ tự.

Người con trưởng cũng được cấp vật chất cần thiết để lo việc cúng bái cha mình, gọi là *Hương hỏa*, từng chữ thì có nghĩa là " hương " và " đèn " trên bàn thờ. Hương hỏa là một trong những định chế thiêng liêng của người Việt, nhưng cũng phải nói rằng đó là nguồn cơn của bao tranh kiện lâu dài và tốn kém, gây bất hòa trong các gia tộc.

Tài sản hương hỏa trên nguyên tắc là một phần di sản, nhiều khi là một khoản tiền, dùng lợi tức để lo

---

[1] Trần Văn Liên - *Les Substitutions fideicommissaires en droit Annamite. Hương hỏa* (Các đại thác di sản trong luật Annam - Hương hỏa), tr. 59.

chuyện *hương* (hương) *đèn* (hỏa) trên bàn thờ tổ tiên, lo chi phí cho việc tế tự và mả mồ[1].

Pháp điển hiện hành không bàn đến pháp chế này một cách đầy đủ. Quả vậy, vì còn phải lưu tâm đến các vấn đề trật tự công cộng, nên đã bỏ qua một bên những sự việc được xem như là chuyện riêng tư. Tuy vậy, một sắc lệnh năm 1884 có ấn định giới hạn phần hương hỏa đối với các kế sản khuyết thừa (*successions en déshérence*); và khi giải quyết các tranh chấp về vấn đề này, phán lệ các toà án bao giờ cũng áp dụng các qui tắc liên can đến việc phân chia kế sản và đến các việc tương tự[2]. Phương cách này dựa trên tục lệ; tục lệ lại dựa trên cơ sở các pháp chế xưa ban hành ở các thế kỷ XV, XVI, XVII và XVIII.

Trên nguyên tắc, của hương hỏa không được sang nhượng và nhiều điều khoản nghiêm khắc ban bố để phạt tội những kẻ vi phạm. Tuy nhiên, một số nhà chú giải Pháp điển hiện hành cho rằng qui định này không tuyệt đối; không thiếu gì trường hợp của hương hỏa bán được. Các qui pháp thời xưa cũng đã tiên liệu những hoàn cảnh cho phép người giữ của hương hỏa có thể bán.

Của hương hỏa thường được người đang thừa hưởng có quyền quyết định, trước khi chết, hoặc bằng tặng

---

[1] Raymond Deloustal - *La Justice dans l'ancien Annam* (Tư pháp ở Annam xưa). Sđd, tr. 302 - 316. So sánh với Trần Văn Liên, sđd.

[2] Điều 46: các tước vị thừa kế từ phụ mẫu của quan lại. Điều 76: Lập kế tử trực hệ trái với qui định. Điều 87: Bán ruộng và thổ cư bất hợp pháp.

nhượng hoặc bằng di chúc. Trường hợp chết mà không để lại di chúc, thì khi phân chia tài sản, các người thừa kế phải luôn luôn dành lại một phần lo việc tế tự; trường hợp họ không thi hành thì bà con, tức gia đình theo nghĩa rộng, hoặc luật pháp được các quan lại đại diện, có thể cưỡng bách. Ngày trước, phần hương hỏa được ấn định là một phần hai mươi tương ứng với tổng số gia sản. Nay thì Đạo dụ 1884 ấn định là ba phần mười đối với các kế sản khuyết thừa không lớn.

Con số các bài vị trên bàn thờ tổ tiên càng tăng thì số hương hỏa dành cho gia trưởng phụ trách việc tế tự càng nhiều. Cũng xảy ra trường hợp là kẻ thừa kế túng bấn phải di nhượng một vài thửa ruộng bằng cách dối gạt kẻ mua về tính chất pháp định của thửa đất, bằng cách đút lót lý trưởng, bằng cách dối gạt các thành viên trong gia đình vốn là những người có bổn phận bảo vệ tuân giữ việc bất sang nhượng của hương hỏa. Ngay khi vụ việc bại lộ thì kiện cáo bắt đầu, có vụ kiện nhiều khi chẳng bao giờ dứt điểm. Dù sao đi nữa thì việc tập trung đất đai vào tay một người độc nhất là một mối lợi rõ rệt đối với đương sự, vì, chẳng cần phải nói, mọi thu nhập đâu có toàn bộ đổ hết vào việc chi phí thờ cúng tế tự. Sự việc này không phải không gây nên mối ganh tị nơi các thành viên khác trong gia đình, từ đó nhiều khi sanh ra kiện tụng. Để tránh những nguyên nhân bất hòa ấy, thì thường thường người gia trưởng, khi phân định phần tài sản dùng để lo việc tế tự về sau cho mình và vợ mình, xác

định trong di chúc rằng mỗi con trai ông sẽ luân phiên quản lý của hương hỏa trong vòng một năm. Trong trường hợp này, người con cả hưởng được như các em mình phần huê lợi trong năm mình đảm trách, nhưng ngoài ra mỗi năm bất luận ai quản lý thì cũng phải đóng cho anh ta một khoảng tô liểm, bởi lẽ dù sao đi nữa thì anh ta vẫn là người có quyền thượng phong trên các tài sản ấy.

Dẫu có những bất hoà lớn nhỏ nảy sinh như tôi vừa lưu ý, định chế của *Hương hỏa* vẫn là một trong những nhân tố mạnh nhất cấu kết các thành viên trong gia đình theo nghĩa rộng: nhờ các của này mà tổ tiên tiếp tục hiện diện trong gia đình do sự trung thành nối kết thờ cúng; các thành viên bà con còn sống thì nhờ đó ý thức được vô số mối dây liên kết họ lại với nhau mỗi lần có kỵ giỗ - nhiều vô kể - qui tụ họ trong các bữa ăn huynh đệ được trang trải bằng lợi tức của hương hỏa. Các tòa án người Âu như đang có khuynh hướng bãi bỏ tính bất khả di nhượng của loại tài sản này, hoặc ít nhất cũng đang muốn hạn chế nó lại một cách đáng kể. Chớ nên gia tăng khuynh hướng này vì gia đình vốn đã bị đe dọa lắm rồi, chắc chắn sẽ có nhiều hệ lụy phương hại vì nó.

Ta hãy dừng lại một chút và trở lại với ông Đông cùng hai con trai của ông. Một người là con trưởng, ông Thu, đảm nhận việc giữ gìn bài vị của cha và do đó chu toàn phận sự là thờ tự người chết theo thông lệ. Chức vụ được ủy thác đem lại, ngoài phần gia sản

riêng, anh còn được sở hữu ngôi nhà của cha mình và một phần của cải để lo duy trì việc thờ cúng. Anh Hạ, người con thứ, chẳng có gì. Chẳng có bài vị, tại nhà chẳng có bàn thờ ông bà, chẳng có gian dành riêng để thờ tự; nhà anh không phải là một từ đường. Tuy vậy anh cũng phải thờ cha. Những ngày kỵ giỗ, anh phải cùng với vợ con đến nhà anh cả. Anh chẳng có lợi tức gì để đóng góp chi phí cúng tế, anh cả phải chuẩn bị tất, hương đèn, *hương hỏa*, cùng tất cả mọi thứ. Tuy vậy người con thứ cũng phải mang đến một ít đồ ăn, vài ôp hương, tràng pháo, như chút đóng góp; bằng không sẽ là khiếm lễ và bất hiếu. Khi mọi chuyện sẵn sàng, anh sẽ đứng sau và cùng anh cả bái lạy tổ tiên.

Đấy là tập lệ thông thường. Ngày nay văn minh Tây phương chen vào làm đảo lộn phân tán các gia đình. Con thứ đôi khi ở rất xa con trưởng. Nếu vào những ngày kỵ giỗ, anh ta không đích thân tới được để cùng cộng tác việc hiếu tự, thì thông hiệp qua thư từ; nhiều khi lại bày ra một bàn thờ tạm, do lòng hiếu thảo thúc bách, rồi cũng đặt mâm cỗ bái lạy trước bàn thờ để nhớ vong linh, y như các quan ở tỉnh xa, vào một số ngày nào đó đến tự đường hoàng gia để bái lạy hoàng đế một cách khiếm diện. Nhưng đó chỉ là ngoại lệ. Thông thường, người ta chỉ thờ cúng ông cha tại nhà con trưởng thôi.

Như thế có hai loại gia đình theo nghĩa hẹp: gia đình con thứ và gia đình con trưởng. Loại thứ nhất

thường không có thờ tự tổ tiên. Đây đúng là những gia đình theo nghĩa hẹp. Trong loại gia đình thứ hai, người ta có thờ cúng tổ tiên. Bởi thế có hai loại gia trưởng. Một loại như ông Hạ, không phải thờ cúng tổ tiên tại nhà mình. Nghĩa vụ đó được chu toàn tại nhà anh cả. Thậm chí tại nhà cháu, nếu anh cả chết. Một loại như ông Thu, chẳng lệ thuộc ai về mặt tôn giáo, lại còn thể hiện một thế thượng phong trên em trai, trên em gái và cả các thành viên trong gia đình của họ. Ông Hạ, em thứ, đơn thuần chỉ là một gia trưởng theo nghĩa hẹp. Còn ông Thu vì là anh trưởng nên có một chức vụ cao hơn. Không những ông là gia trưởng theo nghĩa hẹp, mà khi cha chết, ông còn là trưởng nhánh gia đình theo nghĩa rộng. Hiện tại bây giờ thì ông chỉ có quyền trên em trai mình và gia đình của em, và đến một chừng mực nào đó cũng có ảnh hưởng trên em gái và gia đình cô ta.

Uy quyền của ông không nới rộng lúc ông còn sống. Nhưng khi ông mất thì con cháu theo trực hệ đích trưởng sẽ tăng dần. Thật thế, các bài vị các thế hệ nối tiếp sẽ tăng dần trên bàn thờ tổ tiên bên cạnh bài vị ông Đông ngày trước; các cháu, các chắt và các miêu duệ khác của tổ phụ lập nhánh, ngày càng đông, thừa nhận uy quyền của hậu duệ trực hệ đích trưởng của ông Thu. Cũng có thể xảy ra chuyện là đại diện của các nhánh khác mai một đi, thì một ngày xa xôi nào đó một trong những hậu duệ của ông Thu sẽ trở thành gia trưởng của gia đình theo nghĩa rộng nghĩa là trở thành trưởng của cả gia tộc.

Ở đây ta còn thấy cả một định chế rất quan trọng của người Việt trong việc tổ chức gia đình theo nghĩa rộng.

Trưởng tộc là hậu duệ trưởng, do chánh thất của nhánh trưởng. Ở Đàng Ngoài và miền Trung thì hiểu như thế. Ở Đàng Trong, chức tước ấy dành cho vị lớn tuổi nhất trong các nhánh[1].

Theo nghĩa đầu, trưởng tộc có khi có thể là một thanh niên, một cậu bé; trái lại ở Đàng Trong thì luôn luôn là một ông lão giữ chức vụ này.

Dù sao đi nữa, trưởng tộc vẫn đóng một vai trò tôn giáo: ông chủ sự các nghi lễ thờ cúng tổ tiên của toàn thể gia đình trong nhà thờ họ và đứng đầu tất cả mọi trưởng nhánh hoặc các thành viên khác để bái lạy; ông cũng phải đốc thúc để các nghi lễ thờ tự ông bà được chu toàn ở mọi nhánh phù hợp với tập tục. Ông cũng có vai trò pháp lý: tham dự như là một người chứng giám cần thiết tất cả các buổi họp gia đình, ký các di chúc hay một vài khế ước chuyển nhượng đất đai, chuẩn nhận các cuộc hôn nhân, đương nhiên là thành phần hội đồng được pháp luật hoặc tập tục trao cho, chủ sự tòa án gia đình, nhằm hòa giải một số tranh chấp v.v... Sau cùng, ông ta có một ảnh hưởng tinh thần rất lớn khi can dự đến danh dự và quyền lợi của gia đình. Dĩ nhiên khi trưởng tộc là một cậu bé,

---

[1] Raymond Deloustal - *La Justice dans l'ancien Annam* (Tư pháp ở Annam xưa), B.E.F.E.O, 1911, tr. 57.

thì cậu ta được phụ trợ hoặc thay thế bởi những kẻ có tư năng pháp lý, các bác các chú chẳng hạn.

Định chế *Trưởng tộc* cũng có trong hoàng gia, cũng giống như mọi gia đình khác. Nhưng ở đây bổ sung thêm một yếu tố làm cho gia đình hoàng gia có một địa vị siêu việt. Quả vậy, các vua Nguyễn đã tạo ra một Bộ đặc biệt gọi là *Tôn nhơn phủ* chỉ chuyên phụ trách các vấn đề vật chất và tinh thần của mọi thành viên trong hoàng tộc; và ta cũng biết rằng các chức sắc trong phủ này có rất nhiều việc phải làm vì hoàng tộc gồm đến mười ngàn thành viên và các vấn đề phụng tự, ngôi thứ, đất đai tiền bạc hay các vấn đề đạo đức luân lý bình thường đều phức tạp hơn và có tầm quan trọng hơn chỗ khác nhiều lắm.

Ta vừa thấy sự khác biệt giữa hai loại gia trưởng, tùy theo là con thứ hay con trưởng, và cũng thấy địa vị thượng đẳng của con cả tăng dần cùng việc kế thừa các thế hệ, đi đến chỗ trở thành toàn quyền của vai trò trưởng tộc. Các điều ấy đã được đề cập đến khi tôi lưu ý rằng cần phân biệt gia đình theo nghĩa hẹp là *nhà* với gia đình theo nghĩa rộng là *họ*. Nhưng nghĩ cũng nên cần trình bày lại khía cạnh ấy dưới một góc độ khác.

Ta thử liệt kê lại các quyền lợi và nghĩa vụ của gia trưởng.

Ông ta phải bảo đảm việc tiếp nối tế tự nghĩa là phải có con trai nối dõi tông đường. Ta hãy nhớ lại điều mà theo các nhà làm luật thế kỷ XV phải nói với con khi anh ta sắp cưới vợ: "Con hãy đi tìm bạn đời

để mà thừa ngã tôn sự", để nối dõi tông đường. Vậy nếu ông không có con trai và việc này qui do người vợ thì có thể giải quyết bằng cách rẫy vợ hoặc đa thê. Ta sẽ đề cập đến sau. Nhưng nếu là do ông chồng bất lực thì ông sẽ tạo cho mình có hậu duệ bằng cách nhận con nuôi. Tại Việt nam cũng có trường hợp con nuôi kiểu làm ơn (nghĩa dưỡng) do xót thương hay tình cảm. Trên pháp lý thì lối nghĩa dưỡng này không có hiệu lực gì. Ngược lại việc nghĩa dưỡng (nhận làm con nuôi) để nối dõi tông đường hay nghĩa dưỡng tôn giáo tạo nên những quyền lợi vĩnh viễn, không thời hiệu, biến con nuôi thành con thực của gia đình, hưởng được mọi quyền lợi của con cái tự nhiên (con đẻ). Vì vậy nguyên tắc nghĩa dưỡng đã được đưa vào Bộ Luật dưới ảnh hưởng tôn giáo, và cũng chính các quan điểm có tính cách đạo giáo này qui định ra các phương thức thể hiện.

Đối với người nuôi (nghĩa phụ) thủ tục này là một bắt buộc nhặt nhiệm, được quyền đòi chuẩn nhận qua việc tịch biên gia sản nếu như hậu duệ lụi tàn. Đó cũng là một nghĩa vụ đạo đức vì "không lập ai để nối dõi dòng giống, ấy là để cho gốc này tàn lụi, là cắt đứt việc tưởng nhớ ông bà tổ tiên, tạo cho ông bà tủi nhục và xúc phạm". Nghĩa vụ này không chỉ thuộc về gia trưởng không con, mà còn thuộc về góa phụ nữa; bà ta không tái giá và có nhiệm vụ gánh vác bổn phận của chồng, nghĩa là bà ta không được trút nghĩa vụ cho bà con nhà chồng. Lại nữa, có nhiều trường hợp người cha phải lập tự cho con trai chết mà chưa có gia thất.

Việc chọn nghĩa tử còn phải theo một số nguyên tắc tôn giáo và chính các bài vị tổ tiên ấn định chuyện này. Giữa các bài vị cùng dòng họ, không nên đưa một bài vị khác họ vào, sẽ gây xáo trộn trật tự thừa kế; vì thế mà không thể nhận làm con nuôi một người khác tộc. Hành vi làm trái với qui định này cơ bản là vô hiệu và có thể bị phạt vạ cả đôi bên. Hơn nữa, các bài vị tổ tiên được xếp đặt trên bàn thờ gia đình theo trật tự ngôi thứ, trật tự này không do ngày tháng chết trước chết sau mà do thứ bậc của họ chiếm giữ trong họ hàng.Trật tự này không được bị xáo trộn do việc đặt thêm bài vị của nghĩa tử. Thử nêu một vài ví dụ cụ thể: trường hợp ông Thu, con trưởng ông Đông, chẳng có hậu duệ, thì không thể nhận em mình là ông Hạ làm con nuôi, vì như thế sẽ khiến ông Hạ tụt xuống một thế hệ dưới mình, bởi vì ông Hạ thay thế con trai của anh mình, và sau này sẽ khiến bài vị của ông Hạ không nằm đúng được vị trí được hưởng. Cũng thế, nếu ông Hạ không có con trai thì không thể nhận một đứa cháu nội của anh cả mình làm con nuôi, vì như thế là đưa hàng cháu lên một thế hệ (*ngang hàng với con mình* - chú thích người dịch) và do đó cũng làm xáo trộn trật tự các bài vị trên bàn thờ tổ tiên sau này. Bao giờ cũng phải tôn trọng trật tự của các thế hệ, nghĩa là ông Thu, để thay thế con trai mình không có thì có thể chọn một trong những đứa con của em trai mình và ngược lại; hoặc một cậu bé thuộc một bàng hệ xa hơn, miễn là đứa bé này phải cùng thế hệ với con của người nuôi. Ở đây tôn giáo lại còn

can thiệp, thu hẹp việc chọn lựa. Vì như nhiều nhà luật học đồng tình, và tập tục xem ra cũng cho là thuận lẽ trong việc không thể chọn con cả trong gia đình để làm con nuôi: như thế sẽ khiến gia đình này mất đi sự kế tục thông thường và do đó mất đi việc nối dõi việc hiếu tự.

Vừa rồi là chỉ tóm tất đại cương như tôi đã từng làm với những phần trước. Tôi chỉ nêu những vấn đề đơn giản hơn cả. Trên thực tế thì còn dựa trên nhiều nguyên tắc khác nữa và biến tình huống hoặc trở nên thêm rắc rối, hoặc ngược lại, nhiều khi giải gỡ vấn đề một cách rất đơn giản. Tuy vậy, những gì tôi đã đề cập đến cũng đủ để giúp chúng ta hiểu rằng tín ngưỡng tôn giáo ảnh hưởng trên việc tổ chức gia đình đồng thời âm hưởng trên cuộc sống của người Việt rất nhiều.

Nghĩa vụ lưu truyền nòi giống cũng thuộc về con thứ, y như thuộc về con cả; điều ấy có nhiều lý do. Thật thế, chức vụ thừa hành tế tự ông Thu chu toàn nhưng không miễn cho ông Hạ khỏi thờ cúng cha mình. Việc thờ cúng này như đã thấy ở trên, trong việc ông Hạ đích thân cộng tác và góp phần với anh cả; nhưng ông cũng phải giữ trọn sau này trong bản thân con cháu, bởi vì các tổ tiên có quyền được thờ cúng mãi mãi. Vậy nếu ông Hạ làm gián đoạn việc cúng bái do chủ ý, không có nối dõi, thì ông đã phạm lỗi nặng về đạo hiếu. Đồng ý là ông anh và con cháu ông này phải lo việc thờ cúng; nhưng nếu vì một

nguyên nhân nào đó, nhánh người anh cả đi tới chỗ tàn lụi thì bổn phận việc tế tự phải do ông và con cháu ông đảm trách; thành thử ông phải chăm lo chuẩn bị một hậu duệ có khả năng thay thế nhánh trưởng nếu nhánh này bị đứt đoạn. Sau cùng, lý do thứ ba, là ông Hạ khi chết đi cũng sẽ cần của cúng; vậy ai sẽ dâng cúng cho ông nếu ông không có con cháu đủ tư cách làm việc này? Việc thờ bài vị ông sẽ được chuyển qua nhánh trưởng và cháu chắt của nhánh này; nhưng tốt hơn vẫn là phải có hậu duệ đông đảo; hậu duệ đông đảo không những chắc chắn hơn mà việc đó là thông thường, nghi thức và do đó là bắt buộc.

Ta cũng còn thấy ảnh hưởng của tôn giáo trong một vài quyền lợi mà luật pháp hay phong tục công nhận cho gia trưởng. Việc cưới gả con đặc biệt là do cha mẹ. Như ta đã thấy, việc này có một tầm quan trọng chủ yếu đối với việc nối dõi tông đường; họ tước quyền quyết định của con cái, vì nếu do đam mê mù quáng chúng có thể chọn lựa sai. Người ta chỉ chấp nhận ý muốn của cha mẹ, bởi vì họ đã xem xét chín chắn để xem thử những điều kiện về mặt trần thế, về mặt siêu nhiên có thuận hợp không để việc kết hôn được hạnh phúc và phong nhiêu. Luật xứ này không cho cha mẹ quyền bán con cái, mặc dù trong thực tế có khế ước cầm thế tương đương với việc bán con. Luật có tiên liệu trường hợp để sống còn hay để duy trì việc thờ cúng trong gia đình, cha mẹ cầm thế con

cái, và trong trường hợp này chẳng có tội tình gì cả vì mục đích của nó là tốt, đáng ca ngợi; cha mẹ đã hành động như thế là để khỏi thất thố bổn phận hiếu thảo trọng đại.

Gia trưởng không có quyền sinh sát trên con cái, nhưng có nhiều quyền rộng rãi để sửa dạy. Ông có thể từ con, đuổi khỏi nhà, và hình phạt này là hình phạt nặng nhất, kinh khủng nhất. Bởi vì việc đuổi không phải chỉ ảnh hưởng khi nó còn sống mà nhất là mãi mãi sau khi chết; trong thời gian còn sống, nó không được hưởng các nâng đỡ vật chất lẫn tinh thần mà gia tộc dành cho mọi thành viên, đến khi chết đi, hồn nó sẽ vất vưởng không hưởng được các của cúng tế thường nhật vào những ngày giỗ kỵ; nó sẽ vĩnh viễn như cô hồn, như yêu tinh, ma quỉ lang thang hầu kiếm chút của ăn.

Cho đến đây, chúng ta chỉ đề cập đến vấn đề thờ tổ tiên. Gia trưởng xem ra không mấy quan tâm đến việc thờ Phật. Nếu có người thấm nhuần lý tưởng chân thiện do triết lý nhà Phật mang lại, ta sẽ thấy về sau, khi đề cập đến vai trò nữ giới, và sẽ ít nhiều có vài lời nói đến việc chuyển hoán riêng tư này.

Tại xứ này, việc thờ cúng vong linh quỉ thần không giới hạn vào những nghĩa vụ đối với tổ tiên. Ngoài ra, còn có các thần bảo hộ gia đình, thần nghề nghiệp, thần làng, thần nước.

Thổ Công hay *Thổ Kỳ*, tức là Thần Đất nơi dựng nhà, và Tiên Sư, Thánh Tổ, tất cả đều coi sóc gia

đình; phần lớn hạnh phúc của mọi người tùy thuộc vào các thần ấy; vì lý do đó mà gia trưởng phải chủ trì các lễ hiến sinh; lĩnh vinh dự thắp hương cúng nữ thần thiên giới ở các nơi dành riêng thờ cúng họ. Việc thờ Táo Quân và thờ nữ thần bảo hộ việc sinh đẻ là dành cho phụ nữ, ta sẽ đề cập sau. Khi một tai ương đe dọa gia đình, một đứa trẻ lâm trọng bệnh, hoặc trâu bò lăn ra chết, người ta sẽ nhờ pháp sư để được chỉ bảo cần trấn an thần linh nào, và chính gia trưởng phải dâng cúng cầu phúc.

Tóm lại, người xem ra có thể chủ sự về phương diện tôn giáo để thờ cúng tổ tiên hoặc thần thánh quỉ thần, đó chỉ có thể là thủ lĩnh gia đình, gia đình theo nghĩa hẹp cũng như gia đình theo nghĩa rộng là nhánh họ hay họ tộc và với tư cách thừa hành một nhiệm vụ chính thức. Như vậy những biểu hiện tôn giáo riêng tư nơi ông xem ra rất họa hiếm.

Ta vừa thấy vai trò của chức vụ gia trưởng: với một số phương thức, ông ta là vị thừa hành tác vụ thờ cúng tổ tiên, và luôn luôn là kẻ thừa hành việc phụng tự các thần minh bảo hộ gia đình; ông ta còn là trưởng xóm, trưởng làng trong tư cách hào mục lý trưởng; là quan, là thủ lĩnh quần chúng; là hoàng đế, là vua hay nói theo kiểu người Trung Hoa là thủ lĩnh "thiên hạ", dưới thiên khung. Mỗi một nhóm người, mỗi một cộng đồng đều có thần bảo hộ riêng để coi sóc, che chở, ban phúc, hay giáng họa nếu đáng. Các quỉ thần này phải được tôn kính, tạ ơn, xoa dịu, dâng cúng những gì các ngài đòi hỏi. Thủ lĩnh nhóm là

người có trách vụ trong việc phụng tự này: hào mục thì nhân danh xóm làng; quan lại thì nhân danh huyện, tổng; hoàng đế thì nhân danh cả nước. Và riêng đối với hoàng đế thì việc thờ cúng các tiên đế có sự tách bạch lý thú. Đối với hoàng đế đương ngôi thì các cựu hoàng đều là tổ tiên. Với danh nghĩa ấy ông phải thờ cúng các ngài một cách đặc biệt, long trọng, nhưng vẫn mang tính chất riêng tư trong một đền thờ đặc biệt gọi là Điện Phụng Tiên - đây tương đương như việc thờ cúng tổ tiên của gia trưởng trong gia đình. Nhưng các ngài cũng là Hoàng đế, nghĩa là cựu nguyên thủ quốc gia. Với danh nghĩa này, Hoàng đế đương ngôi, thủ lãnh hiện thời của vương quốc, thờ kính các ngài một cách khác và ông chu toàn bổn phận này trong hai đền thờ riêng biệt: Thái Miếu và Thế Miếu. Và lại, sự việc như vậy cũng xảy ra trong mỗi làng: người nào đó được thờ cúng trong từ đường, nhưng nếu là cựu lý trưởng hoặc ân nhân của làng thì cũng được thờ ở đình làng; và cũng có trường hợp cùng một người mà lại phải chu toàn việc thờ cúng ở cả hai nơi.

Có người sẽ trách tôi lạc đề vì lại bàn đến thờ tự làng, nước. Nếu thế thì bất công đấy. Làng chỉ là một gia đình mở rộng, và các quan lại kể cả nhà vua như ai cũng biết là "phụ mẫu chi dân". Chức năng thừa tác phụng tự của lý trưởng hay nhà vua đều phát xuất từ vai trò của gia trưởng mà ra.

Cuối cùng khi bàn về nhiệm vụ gia trưởng, cũng có người cho rằng đó là chức Tư tế (*tác giả hiểu theo*

nghĩa trong Công giáo - chú thích người dịch). Gia trưởng là Tư tế trong việc thờ cúng tổ tiên. Hiểu như vậy cũng được, nhưng với điều kiện là rút bớt một số đặc trưng của chức tư tế, như việc đào tạo, việc truyền thụ, các nghi thức thánh hiến, việc sống riêng biệt một mình. Trong lúc đó thì vị thừa tác phụng tự Việt Nam, dù là phụng tự tổ tiên hay phụng tự các thần bảo hộ, thì vẫn là một con người như bao người. Ông ta cũng phải thờ cúng tổ tiên, chư thần như bao người khác. Nhưng trong tư cách thủ lãnh cộng đồng, ông đảm nhận trách vụ đứng đầu mọi người để trực diện trước các hữu thể siêu nhiên và hành động nhân danh mọi người. Chức Tư tế của ông đơn giản là như thế đó. Dĩ nhiên, sư sãi, thầy phù thầy pháp đóng một vai trò riêng mà ta không bàn đến nơi đây.

IV - NGƯỜI VỢ

Như đã thấy, khi người con trai kết hôn, hay đúng ra được cha mẹ kết hôn là để nối dõi tông đường, nghĩa là để có nhiều con trai: "Con ơi, hãy đi tìm bạn đời để thừa ngã tôn sự". Từ quan niệm hôn nhân như thế, mục đích đương nhiên đầu tiên của người vợ là có thật nhiều con và thật nhiều con trai; nghĩa vụ này mang lại lắm hậu quả.

Có nhiều gia đình sau bao năm trường chung sống với nhau không con không cái, người chồng đã thu xếp bằng cách nhận dưỡng tử (con nuôi), dẫu rõ ràng chẳng phải anh ta bất lực.

Nhưng thông thường, khi biết rằng việc không có kế tử là do người vợ, thì có hai phương án: rẫy vợ hoặc đa thê.

Một văn bản pháp định xưa có từ năm 1495 có nêu "bảy trường hợp phải rẫy vợ": trường hợp thứ nhất là khi "không có con trai"; người làm luật đã chú giải thêm: "Không có con trai là thiếu lòng hiếu thảo đối với cha mẹ, bởi thế người ta có thể rẫy vợ vô sinh". Trường hợp thứ ba là lúc mắc phải loại bệnh khủng khiếp: phong hủi. Căn bệnh này, nhà chú giải ghi thêm, "cản ngăn việc cúng cơm cho các vong linh", nghĩa là người vợ bị bệnh phong không thể sửa soạn cỗ bàn, đồ cúng tổ tiên; nếu có thì các thức ăn này cũng sẽ bị hoen ố và khiến tổ tiên không được hài lòng; như thế người phụ nữ này không được phép cúng, phải ly dị[1].

Bộ luật hiện hành công nhận các qui định ấy.

Trong thực tế hằng ngày, việc rẫy vợ theo tôi thì không bao giờ chỉ là do nguyên nhân không có con trai. Ngoài chuyện bất lực không con còn phải kể đến những bất đồng đủ thứ, tính tình xung khắc, bà con bất hòa, quyền lợi tranh chấp. Người ta thích chọn một phương thức khác để người chồng có hậu duệ nối dõi: hoặc nhận con nuôi trong vài trường hợp như tôi đã nói, và người chồng hành động như thể bất lực là

---

[1] Raymond Deloustal - *La Justice dans l'ancien Annam* (Tư pháp ở Annam xưa), B.E.F.E.O, 1911, tr. 478.

do mình, hoặc thông thường hơn, người chồng lấy một hay nhiều vợ lẽ, nhiều "hầu thiếp" theo như từ ngữ thông thường.

Từ ngữ "hầu thiếp" không chính xác. Nó khiến ta nghĩ đến một tình trạng ngoại hôn, một hoàn cảnh bất thường, chẳng có trong thực tế. Người Việt lấy vợ hai, vợ ba, hoàng đế thì có hàng trăm vợ; trước dân luật, trước tôn giáo, trước dư luận, là những chuyện bình thường, y như người chỉ có một vợ. Hơn nữa, như đã thấy, ai không có con trai với người vợ thứ nhất mà cứ ở vậy, thì trước mắt mọi người đáng trách hơn là việc cưới thêm một bà vợ; anh ta mang tội lớn: Bất hiếu.

Trong thực tế thì việc đa thê cũng không phải là nhiều ở Việt Nam. Việc này thường xảy ra ở lớp quan lại hoặc tầng lớp giàu có. Còn người nghèo, mà ở đây thì nghèo là đa số, chỉ có một vợ, vì phải có lắm của cải mới duy trì được một hậu cung và một đàn con đông đúc. Nếu vô tự, họ khắc phục tình thế bằng cách rẫy vợ hoặc nhận con nuôi. Những người cưới nhiều vợ, dĩ nhiên là có khi do đam mê thúc đẩy, nhưng thường là, kể cả khi do nhu cầu xác thịt, đều chủ yếu là mong có con trai, và có càng nhiều con càng tốt. Vì đối với người Việt, có nhiều con trai thì đời này lẫn đời sau đều được danh dự và hạnh phúc. Ở đây không có hạn chế sinh sản hoặc loại bỏ con gái hay con kém phát triển tật nguyền. Tôi đã từng chứng kiến nhiều trẻ sơ sinh dị tướng vẫn được tận tình thương yêu khi còn sống và khóc thương thảm thiết khi qua đời. Thật

vậy, nếu chỉ có một đứa con, thì rất có nguy cơ rủi ro mệnh yểu, hoặc đến lượt nó mà chẳng có hậu duệ, thế là chấm dứt việc trực tiếp thờ cúng tổ tiên. Bài vị của người cha bất hạnh ấy sẽ được nhánh bên nhận về và sẽ được thờ cúng gián tiếp, nhược bằng trường hợp chẳng có ai nhận về thì hồn sẽ vĩnh viễn thiếu của cúng tế, trở thành một thứ *ma*, một thứ *quỉ*, một trong các vong linh vất vưởng gieo rắc bệnh tật và chết chóc khủng khiếp khắp nơi hòng mong kiếm chút xót thương, tìm chút lương thực. Ngược lại kẻ đông con thì có hy vọng được cúng thờ đầy đủ, đảm bảo cho tới nhiều thế hệ xa xôi lâu dài.

Các vợ lẽ chẳng bao giờ có những đặc quyền như vợ chính là người đã đồng thuận cho đưa các bà về. Chính bà, để biểu lộ sự đồng thuận của mình, và cũng để chứng tỏ bà tha thiết biết là bao đối với việc chu toàn bổn phận và cung cấp cho chồng con cái, ít ra là một cách gián tiếp, và càng nhiều càng tốt, chính bà, tôi xin thưa, là người đi cầu hôn các hầu thiếp và rước họ về nhà. Chính bà vẫn tiếp tục giữ chìa khóa rương hòm và cai quản gia thất như một bà chủ thực sự. Địa vị này thậm chí còn được ghi trên bia mộ. Vợ lẽ chỉ là "kẻ theo sau trong nhà", *thứ thất*; trong khi đó vợ chính là "kẻ thật sự thuộc trong nhà", *chính thất*; "kẻ thích hợp với ngôi nhà", *nghi thất*; "người chung sức đích thật", *nguyên phối*; "kẻ ở chính giữa nhà", *trung thất*. Nhưng con cái của bà này bà kia thì như nhau; chúng đều là con chính thức cả, có cùng quyền lợi và

cùng bổn phận khi cha còn sống cũng như khi cha qua đời. Tuy nhiên, quyền trưởng nam thì bắt buộc phải là con trai vợ chính, dù nó có nhỏ tuổi hơn con của bà vợ lẽ[1]. Và nghĩa vụ cũng như quyền lợi của con trưởng thì đã được đề cập trên kia rồi.

Tôi không biết chuyện gì sẽ xảy ra nếu tất cả đàn ông người Việt đều có hai hay ba vợ. Gia Long từng thú nhận với Chaigneau, một sĩ quan Pháp từng phục vụ ông, rằng việc cai quản vương quốc không mang đến cho ông ngần ấy lo âu bằng việc giám sát hậu cung của mình. Nhưng tôi xin thú nhận là tục đa thê kiểu này như ở Việt Nam được chấp thuận vì nhiều lý do không kém phần cao cả và được thu hẹp vì lắm nguyên nhân, chẳng gây nên những hậu quả tai hại như người ta thường trách cứ định chế này.

Tôi cũng sẽ không khoan dung đối với việc rẫy vợ và ly dị, vốn xảy ra thường xuyên, khá giả cũng có, nghèo hèn cũng có. Tập tục này là nguồn gốc của những xung đột, bất hòa, dẫn tới nhiều vụ kiện dai dẳng thù hằn.

Ngay khi người cha mất, thì vợ chính, nhất là nếu đã có nhiều con, thực thi ngay phụ quyền về phương diện dân sự, tuy vậy cũng có vài giới hạn: bà được quyền quản lý của cải người quá cố, mà không được định đoạt; nếu muốn định đoạt bà phải có chữ ký của các con

---

[1] Hồ Đắc Điềm - *La puissance paternelle en Annam* (Phụ quyền ở Annam), tr. 36.

"đến tuổi khôn" hoặc của trưởng họ hàng nếu các con bà còn nhỏ. Con cái có bổn phận vâng phục, tôn kính bà như cha chúng. Cho đến khi chết, bà vẫn đứng đầu cả nhà, trừ phi bà tái giá, vì lúc ấy bà sẽ bị mất hết mọi quyền lợi trong gia đình trước nay. Các đặc quyền này chỉ thuộc riêng vợ chính, chẳng bao giờ vợ lẽ có được, cho dù chính thất không con mà thứ thất lại có.

Nhưng dẫu kế nghiệp chồng về mặt dân sự, bà vẫn không thực hiện được các quyền của chồng về phương diện tôn giáo. Trước đây bà chỉ đóng vai trò trợ tá và là tùy tùng của chồng trong việc tế tự gia đình, thì nay bà vẫn tiếp tục như thế bên cạnh con trai của người quá cố, anh này có thể là con của bà nhưng cũng có thể là con của thứ thất.

Thông thường thì người vợ không thể chủ sự việc thờ cúng. Tuy vậy cũng không nên khái quát hóa, đặc biệt cũng đừng từ đó mà đi đến kết luận như một số người cho rằng người vợ chẳng hề tham dự vào việc thờ cúng. Trước hết người vợ là một trợ tá: chính bà sửa soạn cỗ cúng, mà thường thường ở các gia đình đông đúc thì đây là một công việc hết sức to lớn, nặng nhọc và rất tế nhị; và chính bà sau khi sửa soạn xong lại là người bày biện của cúng trên các bàn đồ lễ để chồng mình cúng tế. Như thế bà không phải là một trợ tá ít quan trọng. Trên kia ta đã thấy, nếu bà vợ dơ bẩn vì mắc bệnh phong chẳng hạn, bà sẽ làm ô uế các cỗ bàn dâng cúng. Thành thử chính bà là người cộng tác trong việc cúng tế, trong việc phụng tự, và sự

cộng tác này ảnh hưởng trên chính các của cúng. Không những trợ giúp bằng cách chuẩn bị cỗ bàn, mà còn tùy tùng theo chồng, bái lạy sau chồng; trường hợp vì một nguyên nhân nào đó bà cho rằng mình được miễn trừ các nghĩa vụ kia, thì chắc chắn bà sẽ phạm lỗi nặng về chuyện bất hiếu với tổ tiên nhà chồng. Không những bà phải cúng tế tổ tiên gia đình nhà chồng trong những điều kiện vừa nêu dẫn, mà còn không được phép quên tổ tiên của bên gia đình mình. Tục lệ, và là một tục lệ nghiêm nhặt buộc bà phải trở về gia đình cha mẹ mình hoặc về nhà ông anh cả, một mình hoặc có chồng cùng đi, vào những ngày kỵ giỗ, bái lạy trước các bài vị của gia đình mình.

Vị trí của các bà vợ chiếm giữ trong việc cúng tế tổ tiên cho ta một ý niệm rất cao về vai trò của họ. Đứng đầu là con cả, trưởng tế; sau lưng anh ta, một bên là các con thứ đứng theo vai vế của mình, rồi đến các con rể, cũng theo vai vế, cuối cùng là cháu chắt; bên kia là vợ con cả, rồi đến con gái, con dâu, cháu gái v.v... xếp theo vị thế của mình. Các bà vợ đứng sau người con cả, trưởng tế, nhưng cùng hàng với các thành viên nam của gia đình và do đó giữ vai trò như họ trong cuộc cúng tế, vai trò đồng-tham-dự, và đến mức độ nào đó, đồng-tế-tự.

Mặt khác, luật cổ người Việt còn tiên liệu những trường hợp người vợ có thể nắm quyền quản trị của Hương hỏa. Một sắc lệnh có từ năm 1517 nói như thế này: "Người ta sẽ giao việc quản trị và giữ gìn của

Hương hỏa cho con trai cả và cháu trai cả. Khi không có con trai cả thì giao cho con trai thứ và cháu trai thứ theo địa vị khi sinh ra. Khi không có con trai thứ lẫn cháu trai thứ thì sẽ giao cho con gái trưởng". Văn bản này chỉ xác nhận qui định năm 1471: "Về việc quản trị và giữ gìn của Hương hỏa khi không có con trai thì dùng con gái trưởng để lo việc cúng tế"[1]. "*Để lo việc cúng tế*", văn bản đã dùng cụm động từ mà chúng ta đã có dịp gặp khi người cha nói với con ngày anh ta lo đi cưới vợ: "Con hãy đi tìm bạn đời *để thừa ngã tôn sự*".

Ngày nay, người phụ nữ Việt cũng hưởng những đặc quyền như thế. "Vô nam dụng nữ". Đó là ngạn ngữ Hán - Việt mượn ý từ luật cổ để giải quyết vấn đề. Và sau đây là diễn giải của một nhà chú giải luật gần đây: "Khi người cha gia đình chết không để lại con trai chính thức hoặc con nuôi có khả năng tiếp tục dòng dõi, thì luật và lệ đặc biệt chấp nhận cho phép của Hương hỏa lọt vào tay con gái của người quá cố để thị tiếp tục thờ cúng tổ tiên... Mặt khác, trên thực tế, khi người cha chỉ có các con gái là hậu duệ, hầu như bao giờ ông cũng giao cho chúng tài sản và của Hương hỏa; ông chỉ dùng đến việc lập tự theo pháp luật qui định khi không có đứa con nào cả "[2].

---

[1] Raymond Deloustal - *La Justice dans l'ancien Annam* (Tư pháp ở Annam xưa), B.E.F.E.O, 1911, tr. 58 - 59.

[2] Trần Văn Liên - *Les Substitutions fideicommissaires en droit Annamite.* Hương hỏa (Các đại thác di sản trong luật Annam - Hương hỏa) tr. 67 - 68.

Tuy nhiên luật lệ này áp dụng thay đổi tùy theo từng địa phương; có nơi rộng, có nơi hẹp; ở một số vùng, vai trò con gái được thừa nhận giữ của Hương hỏa trở thành chủ yếu: cô ta đóng vai trò thừa hành tế tự, chủ sự việc cúng tế kẻ chết trong suốt tang lễ, và sau đó cúng tế bài vị, đứng đầu các kẻ tham dự bái lạy trước các kẻ khác. Trái lại nhiều vùng khác, cô ta chỉ đóng vai trò giữ của hương hỏa, đóng vai trò quản lý mà thôi; trong các lễ nghi tế tự, cô dành quyền chủ sự cho chồng, cho chú cho bác hay một thành viên nào khác của gia đình. Trường hợp việc kế tục, thông thường qua nam giới được thiết lập cách này hay cách khác thì cô gái hay hậu duệ cô sẽ mất quyền quản lý của Hương hỏa. Ở một vài nơi, người ta lại chỉ chấp nhận chuyển giao của Hương hỏa cho con gái khi gia đình tàn lụi, nghĩa là khi không có con trai, khi các em của gia trưởng cũng vô tự nốt, khi trong đại gia đình chẳng còn một người nam nào đủ tư cách đại diện gia đình và đủ tư cách nhận trách nhiệm cúng thờ tổ tiên.

Ở một vài nơi, và tùy một số hoàn cảnh, cũng không thiếu trường hợp là nữ giới có thể đóng vai trò như một mắt xích trong một chuỗi liên tục nối kết rất lâu dài thế hệ này với thế hệ khác qua việc cúng tế gia đình[1].

Ta phải đi thêm một bước nữa để mở rộng các quyền hạn dành cho nữ giới trong việc tế tự kẻ chết.

---

[1] Philastre. *Le Code Annamite* (Annam Pháp điển) Tập I, điều 83, tr. 394.

Ở Huế, trong cánh đồng mênh mông mồ mả lăng mộ trải dài ở phía Nam thành phố, rất nhiều khi ta bắt gặp một người phụ nữ mặc tang phục, khi thì một mình, khi thì có gia nhân hoặc một thằng bé đi theo. Một chiếc chiếu trải; một mâm cau trầu; giấy vàng giấy bạc; một vài thẻ hương đang cháy; người đàn bà đứng trước mộ, trầm ngâm, cúi đầu, đôi tay chắp trên ngực; bà ta bái lạy. Bà đang cúng. Người chết, đó là chồng bà, con bà, có thể là cha hay mẹ của bà? Tại sao lại là bà chứ không phải hoặc con, hoặc chồng? Là vì bà cô đơn, góa bụa, không có con trai, họ hàng thì ở xa; và rồi việc cúng tế suốt nhiều tháng nhiều ngày tiếp theo sau ngày đại tang chưa hẳn hoàn tất thì nay ngày giỗ lại đến. Bắt buộc phải cúng. Và chính bà đang làm việc ấy, đứng chủ lễ để mang lại bình an cho người chết và hạnh phúc cho kẻ sống.

Thành thử nói rằng người phụ nữ Việt chẳng quan hệ gì đến việc thờ cúng tổ tiên là không chính xác. Thông thường bà ta không chủ sự việc thờ cúng và chỉ đóng một vai trò tuy thứ yếu, song không kém phần đích thực và quan trọng. Nhưng nhiều khi do hoàn cảnh éo le đã biến vai trò của người phụ nữ lên đồng hàng với vai trò của nam giới.

Cũng không hoàn toàn đúng khi cho rằng người thiếu nữ một khi về nhà chồng thì, về phương diện tôn giáo, ra khỏi gia đình gốc gác của mình và hoàn toàn thuộc vào gia đình chồng. Trên phương diện thờ cúng khách quan thì điều ấy quả đúng; nghĩa là khi

người phụ nữ này chết thì bà được chính gia đình chồng thờ cúng vong linh chứ không phải gia đình bà. Nhưng khi còn sống, tùy theo khả năng, bà sẽ phải thờ cúng tổ tiên nhà chồng và cả tổ tiên riêng của mình nữa.

Trên kia tôi đã nói, nhiệm vụ đầu tiên của người phụ nữ Việt về phương diện tôn giáo là phải có thật nhiều con trai. Một văn bản luật pháp cổ cho ta thấy một hậu quả kỳ lạ của nghĩa vụ này. Lòng tôn kính kẻ chết đòi buộc khi có tang thì phải kiêng hết mọi thứ vui chơi, khoái lạc, nhất là nếu vì khoái lạc mà sinh ra một hậu quả nhãn tiền. Chính vì thế, một khoản luật cổ đời Lê sao lại một khoản luật Trung Quốc đời Đường đã ra lệnh rằng "những ai đang tang cha hay đang tang mẹ, cũng như vợ đang tang chồng, mà có hành vi dâm bôn, thì mang tội chém đầu". Văn bản này thường bị lạm dụng nên nhà làm luật đã phải làm nhẹ bớt. Trong những hoàn cảnh như sau: "Khi trong thời kỳ đang tang cha hay tang mẹ, mà người vợ hay hầu thiếp lại mang thai, thì các phạm nhân ấy (từ ngữ bộ Luật) phải bị xử phạt theo luật". Nhưng lại xảy ra chuyện là (sau khi công bố luật này) nhiều người đã phải chết mà không để lại con cháu, và do đó mắc tội bất hiếu với tổ tiên. Chính vì vậy mà suốt thời Cảnh Thống (1498 - 1504), do tình cảm nhân đạo đối với người không con không cái có nguy cơ chết đi mà không có hậu duệ *(vô hậu - chú thích người dịch)*, người ta đã ngưng thẩm cứu và trừng trị tội này. Qui định mới này cho phép thiên hạ an tâm

và đã nâng cao nghĩa vụ hiếu thảo. Như thế kể từ nay, do cuồng nhiệt sùng bái các định chế cổ, nếu ai khinh suất mà tố giác loại tội này, kẻ tố giác sẽ bị phạt do buộc tội sai[1].

Đã từng có tranh chấp giữa hai nghĩa vụ do lòng hiếu thảo đòi buộc: một đằng vợ chồng nên kiêng cữ mọi quan hệ xác thịt suốt thời gian có tang; đằng khác lại phải đảm bảo việc nối dõi tông đường. Nhà làm luật đã không do dự: chính nghĩa vụ thứ hai quan trọng hơn nhiều, bởi thế mà vì sợ gia đình bị mất hẳn hậu duệ nên nhà làm luật đã cho phép tiết giảm các nghiêm ngặt của thời kỳ có tang.

Vì việc con đàn cháu đống được nhiều trọng vọng và lắm đặc quyền như thế nên chẳng lạ gì khi người Việt, nhất là phụ nữ, hướng về các thế lực siêu nhiên để cầu mong có con có cái, càng đông càng tốt. Dĩ nhiên họ thỉnh cầu ông bà tổ tiên vì các vị này cũng mong sao dòng dõi con cháu khỏi bị dứt đoạn. Tuy vậy ở đây, ta tạm không nói về việc thờ cúng tổ tiên.

Để có con cháu đông đảo, người Việt thường cầu viện chư thần đạo Lão, sử dụng phù phép ma thuật. Ở đây ta lại gặp vai trò của *bà cô*, nhân vật gái già, chết không con không cái, dù đã qua thế giới bên kia mà tính nết gắt gỏng vẫn không chịu sửa. Thỉnh thoảng bà trở về đòi một cháu trai, hay một chắt gái; đứa bé

---

[1] Raymond Deloustal - *La Justice dans l'ancien Annam* (Tư pháp ở Annam xưa), B.E.F.E.O, 1911, tr. 28 - 29.

lâm bệnh rồi chết; nó bị chuyển qua phục vụ *bà cô* trong âm phủ. Thật ra bà cô này không nằm trong số các tổ tiên thông thường; bà thường có am nhỏ riêng, bên cạnh Từ đường; nhưng bà cô là một trong những nhân vật của đạo Lão, mượn từ đạo thờ tổ tiên, và các phương cách yểm trừ *bà cô* cũng thuộc đạo Lão.

Dưới các triều đại cũ, ở Thăng Long, người ta thờ thần *Cao Môi*, vị thần bảo hộ của những người mối lái, các vị hoàng đế cũng khấn vái để xin cho có con. Về việc này một nhà chú giải người Việt đã ghi: "Vị thần này thường được tôn kính tại Nam Giao (đàn Tế Trời) và người ta luôn kết hợp để cầu vị thần này cùng với lời khấn vái Thượng đế nhằm khử trừ mọi ảnh hưởng xấu xa và được đông con đông cháu. Suốt tháng hai, người ta dâng cúng hiến sinh cho thần một con bò. Hoàng đế đích thân chủ sự lễ nghi; hoàng hậu cũng đến dự, dẫn đầu đoàn cung nữ. Nhưng sự phối hợp tham dự trong việc dâng cúng thần này với Thượng đế có cái gì đó như thiếu nể trọng đối với Ngài (Thượng đế). Các nhà Nho xưa đã tranh luận nhiều về vấn đề này. Chỉ có các vua nhà Lý (1009 - 1225) là tuân giữ tục lệ ấy. Từ đời Trần (1225 - 1428)* và đời Lê (1428 - 1786), việc ấy thấy không còn được

* Chỗ này L. Cadère lại sai, triều Trần chỉ kéo dài đến năm 1400. Từ năm 1401 đến năm 1407 là triều Hồ (Quốc hiệu Đại Ngu). Từ 1407 đến 1427, quân Minh xâm lược. Sau 10 năm kháng chiến, khởi nghĩa Lam Sơn do Lê Lợi lãnh đạo thắng lợi (12-1427) đã mở ra một trang sử mới của Quốc gia Đại Việt, mở đầu triều Hậu Lê (1428) (Chú thích của Biên tập).

nhắc trong lịch sử: có lẽ nó đã bị loại bỏ vì không đúng chỗ, đúng phép[1]. Ngày nay, vị thần này không còn nằm trong danh mục các thần được phối hợp tế tự trong lúc tế Trời; chắc có lẽ người ta đã có thể tìm thấy vị thần này hay một vị tương tự, khi đào bới các xó xỉnh cung điện Huế cách đây vài năm. Vào khoảng giữa thế kỷ XVIII, một trong các chúa Nguyễn ở Huế là Võ Vương, cứ sinh con là chết yểu, nên đã quyết định rằng những đứa con trai của ông sẽ được gọi bằng tên con gái. Biên niên sử của các vua chúa đầu tiên của nhà Nguyễn đã trang trọng tường thuật vụ việc. Và từ đó cho đến nay, các thành viên nam trong hoàng tộc đều được gọi bằng *mệ*, hiểu sát nghĩa là *bà*, từ để gọi những người đàn bà cao tuổi, và bằng *mụ* do từ *mẫu* trong chữ Hán, danh xưng để gọi những người phụ nữ ở một tuổi nào đó. Làm như thế là để "đánh lừa" các vong hồn dữ vốn háo con trai, thường lùng bắt trẻ bằng cách cho mắc bệnh, rồi chết, để đem chúng về hầu hạ mình; con gái thì chê, không bắt. Thói tục này rất phổ biến ở Việt Nam mục đích để "đánh lừa" các hồn ma bắt trẻ.

Nhưng ta thử tuần tự lại vấn đề. Trước hết là vấn đề có con, nhất là con trai, thứ đến là việc bảo tồn những đứa con mình có.

Hầu như những nơi thu hút quần chúng đến cầu đảo, mọi chốn tụ họp hành hương như Kiếp Bạc,

---

[1] Raymond Deloustal - *La Justice dans l'ancien Annam* (Tư pháp ở Annam xưa), B.E.F.E.O, 1909, tr. 18 - 19.

Hương Tích, Phủ Giầy ở miền Bắc, Phố Cát ở Thanh Hóa, Hòn Chén ở Thừa Thiên, rồi vô số những điện miếu địa phương, ít nổi tiếng hơn, đều là những nơi đặc biệt để cầu tự. Thánh Mẫu, Bà Chúa Cửu Trùng, Bà Chúa Liễu Hạnh, Bắc Thần và nhiều vị khác đều có phép khiến cho các bà già khụ có thể thai nghén. Tại các nơi ấy có bán các y phục hay yếm có những bí tự và các bà mua, mang một cách thành kính; người ta còn xin bùa để mang vào cổ, khâu vào áo, những bùa yêu để nuốt vào miệng; họ dâng cúng của lễ, đốt hương, bói toán hậu vận bằng nhiều cách, lên đồng, thôi miên trong những trạng thái kỳ lạ. Tóm lại, người ta thường tin tưởng mình đã được nhận lời, và nếu phải chờ kết quả thì họ lại quay về với thần linh. Chẳng những chư thần Lão giáo ban cho con cái mà ngay cả Đức Phật, Đấng Đại Từ Bi, dưới hình tượng Đức Quan Âm cung cứu giúp độ thế cho các bà khao khát sinh con sinh cái. Và rồi những người Công giáo, và kể cả lương dân, cũng có người chạy đến Đức Trinh Nữ có tiếng hay làm phép lạ với ý hướng tương tự, bởi lẽ ở người phụ nữ Việt và trong mọi gia đình, ước muốn có con cái thật vô cùng lớn lao.

Khi bước vào một gia đình khá giả, biết tôn trọng truyền thống lễ nghi, người ta thấy ngay bên phải một cái khám (cái tran) bằng gỗ, đôi khi chạm trổ rất công phu, treo trên vách ván hay trên khại tre ngăn phòng chính hay phòng khách với khuê phòng. Khám đó được dành cho *Đoài Cung Thánh Mẫu*. Nhưng dân gian thì thích coi đó như *Bà Bổn Mạng* của mỗi phụ

nữ hay đơn giản là *Bà*, hay đúng hơn là *Mười hai Mụ Bà*. Trên thực tế thì người ta treo ở phần trong cùng của khám một bức tranh vẽ mười hai khuôn mặt phụ nữ sắp thành hai hàng. Những biểu hiện vô số này cho thấy một thứ tôn giáo hỗn hợp, pha trộn nhiều nét tôn giáo, nhiều truyền thống phụng tự khác nhau. Nhưng từ đó ta cũng thấy có cả sức mạnh siêu nhiên, có thể là một, có thể là nhiều; mãnh lực siêu nhiên này hằng để mắt chăm sóc người mẹ gia đình và hỗ trợ việc sinh sản. Người chồng thì chủ sự việc thờ cúng ông bà tổ tiên và các thần bảo hộ gia đình, Tiên Sư và Thổ Địa; nhưng cũng dễ hiểu khi bà mẹ gia đình lại chăm lo việc thờ cúng Mười hai Mụ Bà và thỉnh thoảng dâng trầm hương, dâng nước lã.

Trong nhiều dịp khác, khi sinh con chẳng hạn, thì bà mụ phụ giúp trong khi sinh sản sẽ dâng cúng các bà cộng tác với mình ở trên trời trầu gạo cùng các lễ vật thông thường, để cho được mẹ tròn con vuông. Ba ngày sau khi sinh cũng cúng như vậy để giải cấm cho gia đình; sau ba tháng mười ngày, hoặc nhiều khi chỉ sau một tháng lại cúng để giải cấm cho sản phụ.

Việc dưỡng nhi theo thần bí ma thuật, ôi! cũng có lắm chuyện để luận bàn. Ở đây tôi chỉ có thể kể ra các sự kiện, chẳng triển khai gì; sự kiện thì vô số và khá phức tạp.

Người ta cố gắng bảo toàn mạng sống từ thai nhi vì nó sẽ là mồi cho hồn *ma*, *quỉ* dữ. Ở trên ta đã đề cập đến *Bà Cô*. Một trong những tay khủng khiếp khác là

Con Ranh, hồn ma bắt trẻ con chết yểu trong một vài gia đình: đây là hồn đứa trẻ chết đầu tiên, nó lại đầu thai trong trẻ kế tiếp rồi bắt trẻ này chết; và cứ tiếp tục như thế cho đến khi loạt yểu vong bằng cách này cách khác đã bị gián đoạn hẳn. Cũng có nhiều thần lành được thờ cúng trong chùa chiền hoặc ở các am miếu trong làng trong xã. Có khi ham chơi đùa, trẻ con tỏ ra bất kính đối với họ, thế là họ báo oán, trừng phạt đứa trẻ, khiến thằng bé lâm bệnh rồi chết. Trong mọi trường hợp thì cái khó là phải tìm cho ra đích thật nguyên nhân khiến đứa trẻ lâm bệnh và có nguy cơ có thể chết. Cứu xét việc này là vai trò của thầy pháp, thầy bói, cô đồng... Và các chỉ dẫn của những thầy này sẽ được xem như là bổn phận mà bố mẹ đứa trẻ phải chu toàn.

Kẻ thù của trẻ thì nhiều, nhưng phương cách để tránh thoát thì cũng lắm.

Ngay sau khi mang thai, và đặc biệt là nếu đã có nhiều lần sa sẩy, bà mẹ sẽ mang yếm vàng hoặc đỏ, có chữ phù phép kẻ màu sặc sỡ; hoặc mang trên cổ, trên áo nhiều túi bùa. Trong trường hợp bị sẩy thai, thì thai nhi sẽ được chôn cất với nhiều lễ nghi phù phép nhằm cản trở chúng trở lại làm hại những lần thai nghén về sau.

Như trên đã thấy, đứa bé chào đời dưới sự phù trợ của Mười hai Mụ Bà thiên giới. Nhiều nghi lễ được thực hiện nhằm ban sữa cho bà mẹ, làm gia tăng khẩu vị cho đứa trẻ, biến nó thành thông minh nếu là

con trai, tháo vát nếu là con gái. Ở cổng vườn treo nhiều bình vỡ, nhiều cành gai để xua đuổi những người vía xấu và các hồn ma ác dữ. Người ta đặt cho đứa bé một cái tên kỳ cục, tên súc vật hay tên tục tĩu để đánh lạc hướng và đánh lừa chúng (ma, quỷ) về bản thân đứa trẻ. Nhiều khi, trong lúc nói về đứa bé, người ta dùng một ngôn ngữ qui ước, vẫn luôn luôn với mục đích là lừa gạt ma quỉ. Họ đuổi lũ quỉ dữ đang ở trong nhà, bằng cách đặt trước cổng nhà những viên gạch hoặc những viên đá khắc chữ để yểm chúng về. Họ cho trẻ mang bùa hộ mạng. Người ta cũng còn mang con đến các thầy phù, thầy pháp để được trao ban những chiếc áo màu vàng, hoặc màu đỏ có mang chữ phù phép hoặc thích một chữ thập không xóa được trên trán đứa trẻ để hiến dâng nó cho một vị cao hơn; hoặc đem bán nó cho thợ rèn, đứa bé sẽ mang một tròng sắt ở chân, mang như vậy cho đến khi lớn. Nhiều khi họ dâng thằng bé cho một khối đá thiêng và đến khoảng mười hai tuổi mới chuộc nó về. Trong nhà thì treo nhiều da rắn, nhiều vật bẩn thỉu để làm cho ma quỉ kiêng sợ. Rồi thì đi hành hương, dâng cúng ở chùa chiền, ngỏ lời kêu khấn với mọi thần thánh trong thiên nhiên, với chư thần đạo Lão, với hết thảy chư Phật.

Nếu có chuyện rắc rối với *Con Ranh* chuyên bắt hàng loạt trẻ, đôi khi người ta xin một người Công giáo đến rửa tội đứa bé sắp chết hầu mong dứt đoạn loạt tai ương, bằng cách chuyển một khâu trong chuỗi hậu duệ qua dưới quyền năng một Thượng Đế xa lạ.

Nhưng thông thường họ lại dùng đến những biện pháp mạnh: tử thi của đứa bé, thậm chí đôi khi còn thấp thóp trước khi chết, bị rạch bằng dao quắm, bị chặt đầu, bị phanh thây; chôn nó với nhiều mũi kim trong một cái bình đất đậy kín. Phải cẩn thận như thế để làm kinh hãi hồn ma đầu thai trong đứa bé và cản ngăn nó trở về trong lần mang thai lần sau.

Dẫu thế, đôi lúc nó cũng trở về, và đứa trẻ sơ sinh mang trên tay trên chân tí xíu của nó những dấu vết dao quắm rạch trên thi thể người anh... người ta tin như vậy.

Đấy là các thực hành đôi khi rất quái gở phát xuất từ một tình cảm rất tự nhiên, rất đáng ca ngợi, là ước ao tôn thờ sự đông con nhiều cháu.

Những gì tôi vừa nói về vai trò người phụ nữ trong gia đạo gợi cho tôi một khía cạnh khác của đời sống tôn giáo của người Việt.

Các việc liên can đến thờ cúng tổ tiên, cũng như việc thờ phụng các thần minh chính thức, đều thấm nhuần tâm tình tôn kính và sợ hãi; đó là điều hiển nhiên; và do đó mang một màu sắc tôn giáo thực sự; nhưng phải thú nhận rằng tất cả các lễ nghi, thói vụ hình thức đã chi phối rất nhiều, một thói vụ hình thức cứng nhắc, chật hẹp, ngay cả khi có vẻ trang trọng; một thói vụ hình thức lẽ ra có thể đem lại cho tâm hồn một ý tưởng cao cả về các hữu thể siêu nhiên và khiến nảy sinh nhiều tâm tình cao thượng tương ứng với các ý niệm đó, nhưng xem ra ở đây lại làm

khô cằn, làm băng giá con tim. Phải chăng là người Việt không thể mạnh mẽ hướng lòng lên các hữu thể siêu việt, phải chăng không thể gặp giữa họ những tâm hồn cần đến cái thiêng linh, khao khát duy trì với thần thánh tổ tiên những liên hệ mật thiết in dấu tâm tình phó thác, tin tưởng... mà việc phụng tự theo lễ nghi không có được? Phải chăng họ không có những tâm hồn ám ảnh nỗi ước mong cao quí vươn đến hoàn thiện, muốn nâng cao, thanh tẩy chính mình, biết tìm khát vọng thỏa mãn trong việc thông giao với thế giới siêu nhiên, trong các thực hành tôn giáo?

Có chứ! Ta có thể tìm thấy tất cả những điều ấy ở người Việt, dầu ở mức độ sơ đẳng. Nhiều người Việt có một tôn giáo riêng tư; cũng có nhiều người cố gắng đi vào đời sống huyền nhiệm.

Trước hết phải thừa nhận rằng, người Việt sống, nói cho đúng là trong thế giới siêu nhiên. Nói chung, người Âu khó mà hiểu được trạng thái tâm hồn này, vì đối với họ, tôn giáo một khi chỉ còn là một số thực hành hoặc thậm chí tin tưởng, thì thường đóng khung trong một số giới hạn thời gian hoặc không gian và được họ dành cho một ít phút trong ngày sống, một phần nhỏ bé của các sinh hoạt hằng ngày. Người Châu Âu dẫu sùng đạo, thường vẫn không sống với Thượng Đế của mình. Ngược lại, người Việt, dù ở giai tầng xã hội nào, ngoại trừ một vài "sản phẩm" từ nền giáo dục hiện đại của ta, đều cảm thấy mình tiếp xúc

thường xuyên với thần thánh trong thiên nhiên, những thần thánh luôn hoạt động cùng với loài người và đảm bảo thành quả cho các nỗ lực của họ. Người Việt thấy mọi biến cố xảy đến, biến cố may và nhất là các biến cố rủi, đều biểu hiện sự can thiệp của thần thánh hay tổ tiên.

Tâm trạng này, tôi xin lặp lại lần nữa, đó là tâm trạng chung hỗ trợ cho những tình cảm tôn giáo cá nhân hoặc biểu hiện lòng sùng tín trong mọi giai cấp xã hội. Đặc biệt là những người như: dân chài lưới, hoặc những kẻ vào rừng kiếm sống, làm mây, làm gỗ, tìm mật hoặc lâm sản khác thường phải hứng chịu một số nguy hiểm. Những bất hạnh phải hứng chịu này do thú dữ hoặc thiên nhiên rừng thiêng nước độc của khu vực hành nghề, những bấp bênh nhiều hơn là lợi lộc, không tương xứng với lao nhọc đổ ra... Tất cả những lý do đó khiến họ chạy đến với các hữu thể siêu nhiên để cầu mong ơn cứu thoát hoặc thành công trong công việc. Tại xứ này cũng như mọi nơi, đàn bà thường sùng đạo hơn đàn ông. Đối với họ, không cần phải lâm cơn nguy biến mới hướng về thế giới trên cao; trăm công nghìn việc của cuộc sống hằng ngày đã đủ, nhất là đối với các bà ngày ngày chạy chợ, mua chợ mai bán chợ hôm, đợi trông từng chút lợi nhiều khi thật mong manh để nuôi cả bầy con. Một tiếng động bỗng nhiên như gà gáy, chuột rúc, quạ kêu, một hình ảnh như nhện sa, gặp một người thiên cơ vía nặng, cùng bao biến cố nhỏ nhặt khác... đối với các bà đều là do thần linh can thiệp tiên báo; thế là lòng

sùng tín bừng phát ra ngay. Cũng y như vậy, ngư phủ hoặc người làm rừng, họ cũng cúng tế khấn hứa một vị thần, một ngôi chùa, cũng dâng một tràng hoa nhỏ, một nén hương, giấy vàng giấy bạc, hay lớn lao hơn thì một mâm cỗ gồm thịt thà cơm rượu; hoặc nếu còn nghi hoặc họ đi xem thầy bói, thầy pháp, cô đồng và tuân theo các chỉ dẫn truyền bảo của các vị này.

Cũng vậy, cái được gọi là thần bí ở đây, ở người Việt, cũng đượm màu sắc như thế. Và tôi hiểu đó chính là nguyên nhân cho những khát vọng xuất thế, tu trì, thanh luyện, nâng mình lên cao, sống trong sự giao tiếp với các hữu thể siêu việt. Đàn ông đàn bà gì cũng có, nhưng đàn bà thì nhiều hơn. Tôi không thể nói rộng vấn đề này, nhưng cũng xin nêu lên trường hợp các duyên tu hành Phật giáo, và tôi không bàn đến các sư sãi bình thường, trong số họ không hiếm người phải làm một nghề gì đó, nhưng dù sao vẫn có hoặc rốt cục tiến đến một đời sống tôn giáo cá nhân nhất định; tôi muốn nói đến các vị đại quan kia, các hoàng thân kia, các bậc mệnh phụ kia; những người này, sau một cuộc đời nhiều khi sóng gió, rút lui khi về chiều, ẩn mình trong một thiền viện nhỏ do mình lập nên và ở đó họ sống một cuộc đời từ bỏ, thiền định, khổ tu... rất là gương mẫu. Đó là những trường hợp tìm đến cửa thiền nghiêm túc ta gặp thấy không những trong giai cấp thượng lưu mà cả trong đám bình dân thôn dã. Tôi cũng phải nói đến các khuôn hội, các hội Phật giáo hoặc Lão giáo, ngay ở những trung tâm lớn như Huế cũng qui tụ được những

thương gia giàu có, các phu nhân quan lại, các cô gái hoàn lương tuổi xế chiều. Ở đây cũng thế, cũng có nhu cầu nào đó về thiêng linh, một thần bí nào đó nung nấu các thành viên trong hội; nhưng đây là một thứ thần bí mơ hồ hơn, không mấy quan tâm đến chuyện thanh luyện, hay từ bỏ những dục vọng của cuộc sống, song chỉ nỗ lực kết hợp với các hữu thể siêu nhiên bằng các thực hành thôi miên hay ma thuật.

Một số nhận xét trên, dẫu có vẻ vượt ra ngoài thiên khảo luận này, nhưng vẫn là cần thiết, vì chúng cho ta thấy người vợ, người mẹ gia đình, tưởng như đứng bên ngoài các cuộc cúng bái chính thức long trọng - tổ tiên, thần thánh - tuy vậy vẫn tạo ra cho mình một đời sống tôn giáo còn rộng rãi hơn đàn ông.

V - CON CÁI

Ta vừa thấy vai trò của người cha, người mẹ trong gia đình trên phương diện tôn giáo. Nay bàn đến các người con.

Vai trò của chúng không phức tạp. Các ngày cúng lễ, chúng giúp đỡ bày biện các của cúng, mỗi đứa mỗi việc tùy sức của mình. Chúng rửa bát, chùi mâm, xách giỏ theo mẹ ra chợ, múc nước, mót củi, cời lửa đun bếp, còn gì nữa không? Chúng đã lắm lần liếc mắt dòm ngó những chiếc bánh bột nếp hấp phồng hổi hôm, phồng mũi hít mùi các thứ nước chấm hầm trong dĩa đất và lắm lần như xôn xao trong bụng: "Trời đất cha mẹ ơi! Ngon quá!" Sự khinh suất, non

dại của chúng đã bị chị gái hoặc bà mẹ đôi lần mắng mỏ. Cuối cùng giờ lễ đã đến. Chúng trịnh trọng đúng theo nghi thức xếp hàng sau các anh ruột, anh rể, sau mẹ hay chị dâu và chăm chú vào các hiệu lệnh, cử chỉ phỏng theo những người khác: chắp tay, bái quì, lâm râm và sùi sụt khi cần, rồi đột nhiên im lặng, tiếp tục lạy quì. Nói tóm lại, chúng kết hợp dự phần vào việc cúng tế cùng với chủ lễ. Lát nữa chúng cũng hoạt động ráo riết trong bữa ăn sau khi đã dâng cúng cho tổ tiên ông bà hoặc thần thánh.

Những người con trai, đặc biệt là con trai trưởng là mối kỳ vọng của gia đình lẫn họ hàng. Tuy vậy mối kỳ vọng này không hẳn biến họ hoàn toàn độc quyền. Trường hợp đang trông chờ sinh một chú con trai mà một bé gái lại chui đầu ra, thậm chí cả một bầy con gái liên tiếp, hết thảy chúng đều được vui mừng mến yêu đón nhận. Chúng chẳng bị vứt bỏ loại trừ. Điều luật "con trai bảo đảm việc nối dõi tông đường", đối với người Việt, như ta đã thấy, không có tính cách chấp nhất, và chẳng tạo thói khinh miệt ghê tởm con gái như ta thấy rất đáng tiếc ở dân tộc láng giềng của họ, khiến nhiều bậc cha mẹ tống cổ, vứt bỏ con cái mình như một thứ rác rưởi.

Thành thử sự thấp kém của con gái trên phương diện tôn giáo vốn được giảm nhẹ rất nhiều, không làm cho nó thấp kém tí nào trong gia đình cả. Trước pháp luật cũng không mấy thấp kém. Các nhà chú giải nói chung cũng công nhận rằng bộ luật Trung

Hoa thừa nhận con gái không có tư cách thừa kế gia sản khi có anh em trai. Thế mà đầu thế kỷ XIX, bộ luật này đã được du nhập vào Việt Nam hầu như không thay đổi. Các khoản liên can đến việc phân chia tài sản được giữ như nguyên, cùng với những chú thích và diễn giải. Dầu vậy, văn bản pháp lý không thể dập tắt ph ng tục Việt Nam muốn rằng con gái cũng hưởng một phần gia sản như con trai. Hơn nữa, lắm người Việt còn hiểu văn bản bộ luật của Trung Hoa theo cách phù hợp với phong tục của mình và quả quyết rằng pháp luật cũng chẳng làm con gái thiệt thòi gì[1]. Mặt khác, trên thực tế, các di chúc bao giờ cũng nhắc tới một phần gia tài cho con gái, và khi một vụ chia gia tài được phân xử tại tòa, các quan lại Việt thường phán quyết theo phong tục và cho con gái hưởng một phần của cải của cha mẹ để lại. Không phải là một phần đồng đều. Con trai lúc nào cũng lợi hơn con gái, nhiều ít tùy theo trường hợp, nhất là con trai trưởng; ngoài phần riêng, anh ta còn được quản lý và hưởng tất cả huê lợi của hương hỏa cùng với trách nhiệm nặng nề kèm theo. Để minh họa, tôi xin đơn cử tóm lược ra đây các điều khoản một di chúc người Việt đề ngày 26 tháng hai năm 1839. Sau khi nêu rõ phần của cải thờ tự và giao cho ai quản lý, thì người cha va người mẹ tuyên bố rằng "họ tiến hành phân chia tài sản cho mỗi con cái, trai cũng như gái,

---

[1] Philastre. *Le Code Annamite* (Annam Pháp điển), tập I, tr. 391 - 394.

để đâu phần đó được rõ ràng tránh mọi nguyên nhân tranh chấp", và họ cho con trưởng, như phần riêng một số ruộng với diện tích là 10 sào 2 thước; con thứ một căn nhà tre, đất thổ cư 10 thước, một con đường 3 thước, một cái ao và một thửa ruộng 3 sào; cuối cùng cho đứa con gái một số ruộng với diện tích 8 sào 5 thước 5 thốn"[1]. Con trai lợi hơn nhưng con gái cũng có phần rất đáng kể.

Tại Việt Nam sự thua sút về phương diện tôn giáo không kéo theo sự thua kém trên phương diện dân sự. Ai cũng biết rằng người phụ nữ Việt chiếm một vai trò quan trọng trong xã hội Việt như thế nào rồi. Dĩ nhiên, bà đứng ngoài chuyện hành chính; tuy nhiên vợ các quan khi còn sống hay sau lúc quá vãng đều được một danh tước tương ứng với phẩm vị chồng mình. Ngay cả trong hoàng cung cũng có phẩm trật xếp đặt tỉ mỉ cho họ. Nhưng trong phần lớn các gia đình chính các bà lại là người quản lý. Ngay khi còn nhỏ, con gái đã phục vụ gia đình hơn đám anh em con trai: con trai học hành, cài cọ hoặc chăn trâu; con gái tí xíu đã giữ em, giúp mẹ hết công việc này sang công việc khác, đi chợ, quán xuyến việc nhà cửa khi mẹ vắng, nghĩa là đã bắt đầu làm quen các việc tề gia nội trợ cho tương lai một cách nghiêm túc, nhiệt thành, đôi khi đến nực cười; về mặt này, tôi đã chứng kiến nhiều cảnh rất vui. Khi đã trưởng thành, kết hôn, chị

---

[1] Raymond Deloustal - *La Justice dans l'ancien Annam* (Tư pháp ở Annam xưa), B.E.F.E.O, 1911, tr. 62 - 64.

ta nắm giữ hết tiền bạc, chìa khóa rương hòm, và đã xảy ra chuyện là gia chủ (người chồng) không thể mời khách chén trà tình nghĩa vì bà vợ cất giữ chìa khóa đi vắng. Tại Việt Nam không có hậu cung, cũng chẳng có khuê phòng, đúng hơn thì tại các nhà quan lớn chỉ có một khuê phòng rộng mở. Trong các gia đình thứ dân thì chị vợ chạy chợ suốt ngày, cáng đáng đủ nghề hèn mọn kiếm cơm cho chồng cho con; chính chị là người tạo nên cơ nghiệp cho gia đình nhờ đầu óc tính toán sắp đặt và tiết kiệm. Chính chị là người cương quyết, nhiều lúc rất nam nhi, chống lại những lệch lạc của chồng: vô phúc cho anh ta nếu bài bạc, rượu chè, hoang phí! Chị cũng chẳng bao giờ lùi bước trước những chuyện kinh doanh, và các ngành thương mãi vừa, nhỏ của đất nước đều nằm trong tay các bà.

Con trai hay con gái đều bình đẳng trong tình thương yêu của cha mẹ, và cũng bình đẳng trong việc giáo dục. Ý tôi muốn nói đến giáo dục gia đình, chứ không nói đến việc giáo dục xấu hay tốt ở các học đường hiện đại.

Không có việc dạy lý thuyết tôn giáo, các lớp giáo lý ở trong gia đình hoặc trong các chùa chiền, như ta thấy ở Cam-bốt chẳng hạn, tại đây mọi con trai đều buộc phải vào chùa ở một thời gian. Như thế thì ở Việt Nam, ai dạy giáo lý và dạy gì? Chẳng có cơ sở tôn giáo nào phụ trách việc giữ gìn sự thuần khiết của học thuyết; chẳng có hệ thống giáo lý mạch lạc hoặc qui tắc luân lý rõ ràng. Ngay cả đạo Phật, với các tín

điều, luân lý và phẩm trật rất rõ, trẻ em Việt Nam vẫn cũng không được học có trường lớp; đó cũng là một trong nhiều lẽ khiến ta không thể xếp xứ này vào các dân tộc Phật giáo được. Người Việt chẳng thông suốt bao nhiêu về học thuyết đạo này. Nhưng ngược lại, đối với việc thờ cúng tổ tiên ông bà, thần thánh thì ai cũng biết.

Đó là do dẫu không có trường lớp đúng nghĩa, nhưng cũng có một sự đào tạo nào đó; đào tạo qua kinh nghiệm cá nhân, mắt thấy tai nghe.

Trước tiên là trẻ con thấy được nhiều sự kiện: trong nhà chúng hoặc tại nhà ông bác, thấy có bàn thờ tổ tiên; các thành viên trong gia đình, xét như thành viên của gia đình chứ không xét như là gì khác, thỉnh thoảng lại tụ họp trước các bàn thờ ấy để cử hành một số nghi lễ; bên cạnh nhà thì thấy có am miễu, nhiều nơi thiêng thánh... nơi đây các hào mục trong làng đến cúng lễ vào một số ngày trong năm.

Chúng thấy nhiều nghi thức mà cũng là những sự kiện, hoặc hình thái của sự kiện: các hào mục vận lễ phục khi cúng tế; đương tang kỳ thì y phục lại khác; lễ vật cũng khác nhau, lễ này thì khác, lễ kia lại khác; những bái lạy như thế này, những khấn vái như thế kia, cử điệu thế này thế khác...

Các sự kiện, các lễ nghi giả định một số tín điều nào đó; người ta bái lạy bài vị vì bài vị tượng trưng cho tổ tiên, hay chính linh hồn của tổ tiên, dù sao thì cũng là một vật đáng kính trọng và tôn thờ; người ta

cúng cơm cho các Ngài vì các Ngài cần, các Ngài vẫn sống dưới cách nào đó; trong các am miễu có thần ngự, và như vậy có chư thần. Những tín điều rất đơn giản như thế đối với trẻ, tự chúng, đã là sự kiện. Mỗi lần cúng tế, chúng thấy ông bà hiện diện một cách minh nhiên như sự hiện diện của những người đang cúng tế. Thần ngự trong am trong miễu không phải là một niềm tin nhưng là một thực tại, y hệt như ông X láng giềng bên cạnh.

Dĩ nhiên đây không phải là sự kiện thấy bằng mắt, bắt bằng tay, nhưng dầu sao thì đó cũng là một sự kiện rõ ràng, một sự kiện khả nghiệm. Trẻ biết chắc thằng Y bạn nó chết năm ngoái là vì ông thần chùa nào đó đã đến bắt đi. Tuy không thấy ông thần, nhưng sự việc không vì thế mà kém chính xác. Ai cũng nói như thế thì làm sao mà không thật được?

Các sự kiện ấy bao hàm một lời dạy, một qui luật sống, một nền luân lý đạo đức: việc thờ cúng ông bà đòi hỏi những của lễ nào đó và vào những ngày nào đó trong năm; ông bà đòi hỏi sự trung thành trong các lễ nghi qui định và lòng tôn kính; cũng vậy phải kính sợ thần linh và những nơi dành cho các thần, không được phép có một số hành vi này nọ trước các thần. Và các bổn phận này cũng còn là các sự kiện, vì chúng dựa trên những gì trẻ mắt thấy tai nghe mỗi ngày. Các bổn phận này được minh thị bằng các hình phạt. Trên kia tôi vừa dẫn trường hợp bạn thằng bé bị thần bắt. Tại sao thần lại phạt nó chết? Là vì nó đã chơi gần cột mốc thiêng che chở xóm làng yểm

những ảnh hưởng xấu do con đường đâm thẳng vào các ngôi nhà; là vì nó thiếu tôn kính thần Mốc; thần phải giết thằng bé bạn nó để báo thù. Chính bản thân nó thì đã có lần lên cơn sốt, người ta vội vã mời thầy bói và đã chẳng nghe rằng là do *Bà Cô* bực tức vì lâu nay không ai cúng tế về bắt đó sao? Ở Tây Phương lời đe dọa "Quỉ tha ma bắt mầy đi" (*Que le diable t'emporte*) chỉ có nghĩa là để biểu thị sự giận dỗi của người nói. Ở Việt Nam thì câu nói như thế hoặc những câu khác tương tự có tính cách kiến hiệu, thực sự và đáng sợ. Thằng bé nghe câu ấy thì tưởng như thấy quỉ nhảy ra từ góc xó nào đó, vồ đem nó đi bóp cổ chết tức khắc.

Dĩ nhiên, nền luân lý phát xuất từ những sự kiện thuần túy tôn giáo là một nền luân lý chật hẹp, không vượt quá những bổn phận người ta phải có đối với các hữu thể siêu nhiên như tôn kính, ít ra là bên ngoài, tuân thủ lễ nghi, hình thức chủ nghĩa. Như ta đã thấy trên kia, gia đình theo nghĩa rộng, và ngay cả gia đình theo nghĩa hẹp, chủ yếu đều có bản chất tôn giáo. Tại Việt Nam, gia đình là một thầy dạy luân lý có uy quyền và đó là nhờ vào cơ cấu gia đình.

Từ những nhận xét trên, ta thấy người Việt không phải - chưa phải - là một kẻ mất gốc, lang thang phiêu bạt, một cá nhân ngập chìm trong đám đông không định hình của xã hội, như nền xã hội công nghiệp đã từng sản sinh ra không biết bao nhiêu tại châu Âu. Người Việt cho dù bất cứ hoàn cảnh nào cũng thuộc về một *họ*, tức gia đình theo nghĩa rộng, tổ

chức vững chắc, liên kết chặt chẽ bằng huyết thống, bằng những quyền lợi vật chất, bằng những niềm tin tôn giáo, bằng các mối dây luân lý của cộng đồng. Mỗi gia đình đều có những nhân vật nổi tiếng riêng: hào mục trong làng, địa chủ giàu có, quan chức nhỏ nhưng do nịnh hót tâng bốc cứ được gọi là "Quan Lớn", những quan lớn thực sự. Dẫu hiện thời họ sa sút về ảnh hưởng (của danh tiếng, địa vị), về vật chất, chẳng còn người có địa vị, nhưng ít nhất trong quá khứ họ đã từng có. Lại nữa nhà nào cũng có tổ tiên; những vị này dù trước đây cũng chẳng có gì nhưng nay lại là ông bà, tức là các hữu thể siêu nhiên. Toàn bộ tạo thành một cái gì đó rất đáng tôn kính. Người ta hãnh diện là mình thuộc về một gia đình như thế; không được để giảm sút, không được tự mình làm giảm sút danh giá của gia đình mình. Phải tránh sao cho không một thành viên trong gia đình mình có những hành vi ô nhục, hoặc có thành viên nào lỡ lầm thì cố che giấu, cố thoát khỏi hình phạt nhơ nhuốc. Không được tự mình bôi nhọ gia đình mình bằng những hành vi sai trái. Chính bằng cách ấy mà gia đình người Việt là một thầy dạy giáo huấn về mặt luân lý đạo đức.

Bổn phận lớn lao của mỗi thành viên gia đình và đặc biệt của con cái đó là chữ *hiếu*, hiếu thảo với cha mẹ hay hiếu thảo với gia đình. Tình cảm mãnh liệt ấy nối kết con cái với cha mẹ và mọi thành viên trong gia đình lại với nhau. Trọng tội mà một người con có thể phạm đó là tội bất hiếu. Các nhà luân lý cổ và các nhà chú giải hiện đại đều quả quyết *hiếu* là một đức

hạnh chung, bao trùm các đức hạnh khác và chi phối mọi hành vi con người. Mạnh Tử, hiền triết lão thành người Trung Hoa đã từng tuyên bố "bổn phận đối với cha mẹ là nền tảng mọi bổn phận khác". Do đó các bổn phận đối với bản thân chúng ta đều qui về trong việc chu toàn đạo hiếu: Chúng ta phải hoàn thiện, tinh thần cũng như luân lý để tôn vinh cha mẹ và cải thiện thân xác, tâm hồn, sự sống các ngài ban cho. Bổn phận đối với người chung quanh, các bậc bề trên, những người đồng hàng hoặc kẻ dưới, bổn phận với đất nước cũng đều bao gồm trong chữ *hiếu*. Một tuyển tập luân lý Trung Hoa cổ xưa ghi: "Bất trung với vua, bất tín với bạn, bất dũng ở chốn sa trường cũng là bất hiếu". Trong mọi việc và ở mọi nơi, ta phải tỏ ra xứng đáng với cha mẹ, phải làm vinh danh các ngài; không vi phạm hành vi nào khả dĩ bôi nhọ gia đình. Đó là giáo huấn ban cho con cái gia đình người Việt. Giáo huấn cao cả này ấn dấu vào tâm não lúc này lúc kia, có rất nhiều cơ hội. Nhưng đây là giáo huấn mang tính thực tiễn, do kinh nghiệm, qua những sự kiện trẻ thấy quanh mình, qua những biểu hiện về tổ chức về sức mạnh, về phẩm giá và cao quí của gia đình trong đó trẻ có vinh dự là một thành viên.

Như vậy, trong gia đình và qua gia đình, trẻ nhận được một sự đào tạo luân lý không những về phương diện thuần túy tôn giáo, mà cả phạm vi tổng quát nữa. Ôi! Dĩ nhiên là một nền luân lý hết sức thô sơ. Ở đây ta không thể nói đến tinh tế lương tâm. Các lỗi lầm thầm kín đâu được chú trọng đến. Đức trong sạch,

khiết tịnh giản lược thành việc tôn trọng các lề thói xã hội có thể nói cũng khá nghiêm khắc. Trộm cắp, nhất là cắp vặt chỉ là những tội nhẹ, nhưng dầu sao đó cũng là tội; nói dối hầu như cũng có quyền như nói thật, nhiều lúc thậm chí còn hơn. Quyền lợi là luật lệ của mọi hành động. Tất cả đều được phép, chẳng có gì cấm đoán khi cần bảo vệ quyền lợi bản thân hay quyền lợi của gia đình, làng xã. Cho dù phạm tội tột bậc, nhưng nếu phán quyết của quan tòa thuận lợi cho bạn, thì bạn lại trở nên tinh tuyền trong trắng như vừa mới sinh ra. Làm bể một cái bát đủ phải chịu một trận đòn, nhưng nghe con gái mắng nhiếc chửi bới tràng giang đại hải bạn mình lại khen con mình sớm thông minh và lấy làm hãnh diện. Như đã thấy, đó là một nền luân lý còn khiếm khuyết; lương tâm đóng một vai trò rất mờ nhạt và dư luận mới là đáng kể. Tuy vậy, nó cũng nắn đúc tâm hồn, đem lại một nét cao quí không thể chối cãi; nó tỏa ra trên toàn bộ xã hội, nhờ đó xã hội có được nhân cách, nghiêm ngặt, thậm chí bất nhân nhượng... để lại nhiều ấn tượng cho những ai sống ở xứ này và lấy làm khâm phục người Việt.

Than ôi, tại Việt Nam cũng như khắp nơi hiện giờ, thiên hạ phàn nàn rằng luân lý đang xuống dốc. Những ai thở than về sự suy giảm của "luân lý cổ truyền" (như từ ngữ thường dùng) đều do những tình cảm khác nhau thúc đẩy. Một số là những người lạc hậu, già nua không chấp nhận được thế giới tiến triển. Một số khác là những nhà dân tộc chủ nghĩa đang che giấu những thiên tư chính trị của mình

trong các điều khoản cổ truyền về luân lý. Thiết tưởng cũng có ở một số người ác cảm với các ý tưởng truyền bá Kitô giáo. Cuối cùng là những kẻ hay nghĩ suy, ngao ngán trước cảnh tượng thấy các tư tưởng nền tảng xã hội của Việt Nam ngày càng mất ảnh hưởng tốt lành của chúng. Dù thế nào đi nữa, sự thật vẫn là các thế hệ mới trong các đô thị không bằng các thế hệ cũ về phương diện đạo đức.

Ở cấp cao hơn, người ta cũng quan tâm đến việc giảm sút luân lý cổ truyền này và cho rằng là do việc bãi bỏ học chữ Hán. Các thế hệ mới, do khao khát khoa học Tây phương, không còn tiếp xúc với các hiền triết cổ nhân từng nắn đúc tâm hồn Đông phương. Do đó cần tái lập việc học chữ Hán trong chương trình học; vì một điều lạ là các nguyên tắc luân lý Trung Hoa cổ chỉ có sức thuyết phục và hiệu lực khi được diễn giải trong ngôn ngữ Trung Hoa và qua bộ áo phức tạp của Hán tự. Được dịch ra tiếng Việt hay tiếng Pháp, chúng chẳng còn sức mạnh nào. Đấy là những ý kiến được cổ vũ một cách nghiêm túc.

Không! Tôi không nghĩ rằng một vài giờ chữ Hán chèn vào trong thời khóa biểu ở lớp học, một tuyển tập các phương châm hay nhất thời trước trong tay học sinh, là đủ để nâng cao luân lý trong các thế hệ trẻ. Ai cũng nhận rằng các cơ sở hành chính của xứ sở xưa kia là gì rồi: đó là những nơi suy đồi nhất về mặt phong hóa; vụ lợi, lạm quyền, ăn cắp, dối trá, vu khống, cờ bạc, dâm đãng... bày ra công khai, đối

nghịch với sự thuần khiết phong hóa tương đối vốn bao trùm phần còn lại của xứ sở. Thế nhưng các quan lại, các nhân viên công sở, văn phòng, thư ký đủ bậc, các tùy viên, giới luật pháp... tất cả đều sống trong các môi trường ấy; tất cả họ đều là các nhà nho; họ đã từng thi cử hoặc chuẩn bị thi cử; họ thuộc lòng các Kinh Thư và có thể nghị luận một cách tao nhã hay ít ra là đúng đắn về bất cứ nguyên tắc luân lý cổ xưa nào. Các học trò hiện đại của chúng ta, với những chương trình chồng chất áp đặt, sẽ chẳng bao giờ có thể hiểu biết các nhà đạo đức xưa của Trung Hoa bằng các nhà nho thời trước. Thành thử không phải cứ học "luân lý cổ truyền", cứ học các Kinh Thư hoặc châm ngôn chứa đựng luân lý, học các chữ Hán phức tạp gói ghém nội dung ở bên trong, là nhân tố chấn hưng được đạo đức luân lý.

Việc suy đồi phong hóa ở giới trẻ có rất nhiều nguyên nhân. Ở đây tôi chỉ xin liên hệ đến nguyên nhân liên quan đến vấn đề ta đang nghiên cứu. Sở dĩ cậu bé, hoặc chàng thanh niên, thường tự giải thoát mình khỏi những nguyên tắc từng hướng dẫn hành vi của cậu ngày trước là bởi vì ngay từ những năm đầu tiên cậu đã thoát ly ảnh hưởng của gia đình, thoát khỏi cái cơ sở quyền thế mà qua đó cậu đã từng nhận được những nguyên tắc hướng dẫn cuộc sống cùng gìn giữ cậu một cách vô thức trong con đường chính trực. Quả thực, ngày trước, các tổ tiên đã từng trông nom cậu, hướng dẫn cậu trong thực tế khi họ (các tổ tiên) còn sống. Ngày trước cũng có trường, nhưng trường

chỉ phụ lực cho gia đình, một thành phần của gia đình. Học sinh thường không vượt quá một chục. Ở đó chúng được cha mẹ luôn giám sát, thẳng hoặc chúng đi học nhà bên cạnh thì cũng được giám sát dưới con mắt của những bạn bè của cha mẹ cậu, dưới con mắt của thầy; thầy cũng được coi như là một thành viên của gia đình, như một người cha thứ hai. Những nguyên tắc luân lý chuyển tải trong chữ Hán, hội nhập lắp vào trong cái khung của gia đình; chúng củng cố cho cái khung ấy mà cũng rút từ đó ra một lực bổ sung; lực bổ sung của luân lý gia đình có thể là phần lớn nhất của ảnh hưởng giáo hóa. Khác biết bao với những ngôi trường hiện đại của chúng ta hiện giờ, đúng ra là những doanh trại trong đó đứa trẻ bị bỏ mặc, cách ly, cô đơn giữa một đám đông vây quanh! Khác biết bao với các bài học đạo đức luân lý khô khan, lạnh lùng, trẻ học trong những cơ sở ấy. Như là một nhà giáo dục đạo đức, gia đình có các phẩm chất mà trường học hiện đại không có được. Ở trong gia đình, trẻ được ấp ủ yêu thương, được kiềm chế bởi sự tôn kính, chịu ảnh hưởng tôn giáo của ông bà; người sống kẻ chết nối kết với nhau để khắc sâu vào tâm trí trẻ những nguyên tắc đạo đức do kinh nghiệm bản thân và do những người khác hoặc những nhân tố mà họ học được. Về sau, những ảnh hưởng giáo hóa ấy của gia đình giúp nó thực thi trong cuộc sống những nguyên tắc đã in sâu trong tâm trí từ tấm bé.

Ảnh hưởng gia đình rất hiển nhiên, rất rõ ràng đến nỗi một ngày nào đó khi anh ta thoát khỏi ra

ngoài thì luân lý của anh ta liền bị ảnh hưởng. Hãy xem các khóm dân cư thợ thuyền, công nhân kỹ nghệ hay nông nghiệp, vĩnh viễn hay tạm thời đang mọc lên trong quá trình phát triển xứ sở; hãy nhìn xem các công trường xây dựng đường bộ hay đường sắt, các khu phố thợ đang được thiết lập, các đồn điền khai thác rừng hoang, than ôi, luân lý với đạo đức! Đâu đâu cũng thế, trong các ổ lúc nhúc ấy, chúng ta sẽ gặp những người không gốc không gác, không vợ, không chồng; cha cũng không, mẹ cũng chẳng có, không tiên không tổ; những người chẳng còn được sống bầu khí gia đình, hết ngăn hết cản, hết cả tình cảm danh dự níu kéo. Tôi xin phép nói lại một lần nữa là quả có nhiều nguyên nhân giải thích sự suy thoái luân lý hiện nay; nhưng một trong những nguyên nhân mãnh liệt nhất đó là việc buông lỏng những mối dây liên kết của gia đình; đó là việc cá nhân thoát khỏi ảnh hưởng giáo hóa của gia đình được hình thành như một cơ chế ở đó người sống noi gương kẻ chết, ở đó mỗi một thành viên đều có trách nhiệm với danh dự chung của tất cả mọi người.

Kết luận gì đây với thiên khảo luận này, có lẽ hơi dài, nhưng nhiều đoạn thì chỉ như tóm lược vấn đề. Thôi thì xin đưa ra một lời ước nguyện là xin đừng sử dụng bất cứ biện pháp nào có nguy cơ làm suy yếu gia đình tại xứ Việt Nam này, trái lại hãy củng cố nó bằng mọi cách. Than ôi! Liệu có được chăng! Liệu có kháng cự nổi những biến đổi với biết bao là mãnh lực!

THẦN KINH
(KINH THÀNH TUYỆT DIỆU)

(Dịch từ *Croyances et Pratiques religieuses des Vietnamiens*, Q.II, Saigon EFEO, 1950, tr. 302 - 338)

I - LINH ĐỊA

Thần kinh là tên Thiệu Trị đặt cho Huế khi nhà vua vịnh 20 thắng cảnh của nơi này. Qua đó nhà vua không chỉ nghĩ đến khung cảnh diễm kiều nơi xây dựng Kinh thành đế đô: Sông Hương với đôi bờ ngọc biếc, những ngọn đồi nhuộm đồng sạm đỏ điểm mấy gốc thông sẫm màu, những cánh đồng phì nhiêu, những lâu đài dinh thự sặc sỡ đã rêu phong, những thành quách sẫm màu nắng cháy, những vọng lâu uy nghi, những chiếc cầu nặng nề, những ngôi làng ẩn giấu sau những bờ tre, bầu trời quang, dãy núi xa hai lần bọc quanh toàn tổng thể, nơi đây thì bằng một màu đỏ chói vờn xanh, đằng kia thì với một màu thiên thanh mờ đục trắng sữa điểm chút ráng vàng hay nhuộm màu tím sẫm.

Vị vua trẻ đã ca ngợi phong cảnh ấy trong những bài thơ của mình. Nhưng cái chính yếu rõ nhất, đó là đặc điểm thần thiêng, đã tạo nên cái hoành tráng cho đế đô nhà Nguyễn. Chính cái sức mạnh siêu nhiên đã

giúp tìm được một nơi định vị thâu hút được cái năng lực thiên nhiên và các siêu lực của thế giới vô hình. Chính cái quyền lực tài tình đó, những phòng thủ ma lực, hoặc do thiên nhiên, hoặc do tay người dựng nên, đã bao phủ che chở tứ phía, gạt xa đi những hiểm họa hung dữ. Chính cái hùng mạnh không nơi nào có, cái an toàn quang tĩnh, cái vĩnh hằng muôn thuở đã ban cho chốn này cũng như triều đại chọn nơi đây làm cơ nghiệp, những ảnh hưởng vô hình, dưới đất cũng như trên trời, đang hội tụ đổ về trên nó.

Những đặc ân siêu nhiên của khung cảnh Huế đã không ngừng đánh động các đế vương Việt Nam. Biết nói sao đây? Rất lâu trước khi gia đình nhà Nguyễn xuất hiện trên diễn đàn lịch sử, thì những vùng quanh đế đô này cũng đã được chú ý bởi lẽ nó ở vào một vị thế rất tốt đứng về phương diện phong thủy.

Chúng ta cũng không biết do đâu mà các nguyên soái tướng lĩnh Trung Hoa thời Hán đã đến xây dựng thủ phủ Nhựt Nam ở Tây Quyền vào năm 111 trước công nguyên. Nơi đây, sau này, dưới thời Chàm trấn lĩnh, vào khoảng thế kỷ thứ III, thứ IV sau công nguyên, mang tên là Khu Túc. Theo một giả thuyết, có người cho rằng dấu vết còn đâu đó ở vòng thành Chàm bao quanh Hố Quyền[1].

---

[1] Xem *Bulletin de l'Ecole d'Extrême-Orient*, XIV, 1914, tr. 23 - 32 trong mục điểm sách, do L.Aurousseau, về tác phẩm: *Le Royaume de Champa* của G.Maspero.

Nhưng theo lưu truyền được các nhà biên niên sử thời nhà Nguyễn kính cẩn ghi nhận thì vào khoảng thế kỷ thứ IX, tướng lĩnh Trung Hoa, thái thú Cao Biền, vừa nổi tiếng vì những chiến công vang dội và còn vì những hiểu biết về thuật phong thủy, ông này đã tiên đoán được tầm mức quan trọng sau này của vị trí quang cảnh Huế và lấy làm lo ngại. Đường đất nứt người ta thấy sau ngọn đồi xây chùa Thiên Mụ có giả thuyết cho là do vị danh tướng này đào bới để vô hiệu hóa quyền lực siêu nhiên mà ông ta đã thấy ở mô đất.

Quả là hoài công lo lắng! Vị sáng lập triều Nguyễn cũng đã để ý đến ngọn đồi, "có hình dáng một con rồng ngẩng đầu để nhìn lại đằng sau", và rồi thì xuất hiện "một Bà Nhà Trời" Thiên Mụ, - Chùa đã mang tên ấy - "mày tóc trắng bạc, nhưng dáng dấp vẫn còn linh hoạt trẻ trung, mặc áo dài đỏ quần xanh lục", bà tiên báo có vị nguyên chúa sẽ đến lấp lại long mạch đã bị đứt đoạn từ mấy thế kỷ nay. Để hội tụ lại những ảnh hưởng siêu nhiên ở nơi tiền định này, vào tháng 6 âm lịch năm 1601, Nguyễn Hoàng đã xây cất ở đó một ngôi chùa Phật - dấu tích chiếm lĩnh đầu tiên của nhà Nguyễn ở chốn này, nơi về sau sẽ trở thành đế đô thủ phủ[1]. Sự chiếm lĩnh này mang một tính chất tôn giáo y hệt cái nguyên cơ thu hút sự chú ý của Nguyễn Hoàng, một nguyên cơ mang tính ma thuật huyền bí.

---

[1] Xem B.A.V.H, A.Bonhomme: La pagode Thiên Mụ: historique, tr. 175 - 177.

Nếu ta đi dọc giữa hai bờ sông Hương về đền Khổng Tử, ta sẽ thấy phía dưới đường chân trời gồm những ngọn đồi và những đỉnh núi cao, tầng tầng lớp lớp rất ngoạn mục với những màu sắc tương phản, con sông trải ra giữa hai ngọn đồi, một bên là ngọn đồi Thiên Mụ với tháp Phước Duyên, bảy tầng ngất ngưỡng như chọc thủng trời xanh để đưa xuống những nguồn phúc lộc, và bên kia hữu ngạn là mô đất Long Thọ, trường sinh bất tử". Mô đất này cũng có những đặc tính nhiệm kỳ mà sau này các thầy địa lý của Triều đình Việt Nam cũng tìm thấy, công nhận. Nó hãn ngữ dòng chảy của sông Hương, tưởng như gối đầu lên nước, và nghiêng nghiêng đối diện qua đồi Thiên Mụ, tạo thành một thế phong thủy gọi là "cánh cửa thông thiên và trục xe địa phủ". Từ ngữ diễn tả cũng gợi ra cho ai dù khó tin nhất vào những chuyện vô hình cũng hình dung được cái tầm quan trọng của cảnh quang.

Năm 1824, Minh Mạng cho xây trên ngọn đồi này một vọng lâu nhỏ. Có lẽ nhà vua là người ham chuộng thơ văn và cảnh đẹp nên đã từng đến đó để chiêm niệm và ngắm cảnh hoàng hôn dưới những bóng thông màu xám sẫm.

Cảnh chiều... quả là tuyệt diệu! Mặt trời tiến dần về "Mõm Lúi", nơi thần thánh cư ngụ, phía tây Kinh thành Huế, mõm này chế ngự cả dãy núi chất chồng với hai lần chóp đỉnh, ánh sáng không trung nhạt dần như để làm nổi bật màu sắc lóng lánh sáng tỏa

những đám mây hay lướt trên sườn núi ở chân trời. Màu sắc mờ nhạt hoặc trở nên dịu hơn khiến cho dòng sông kém biếc, đồng ruộng kém xanh, những cụm tre làng sẫm lại. Cùng lúc mặt trời lặn xuống, mặt sông trở thành một tấm gương soi khổng lồ bằng kim loại, khi thì bằng bạc ròng, khi thì bằng đồng sáng hoặc bằng vàng. Những con thuyền bé tý như những vạch đen nổi bật trên mặt nước óng ánh, thêm vào cái sắc màu hoạt động của con người trên những con nước hình như cũng đang vui hưởng một cuộc sống đậm đà và sâu kín qua những linh động của màu sắc phản chiếu, qua những vân sóng lướt nhẹ từ bờ này sang bờ kia, qua những đốm sáng chợt xuất hiện ngời lên dưới đáy sâu hoặc tung lên trên mặt nước, qua những sắc thái lần lượt xuất hiện, biến đổi rồi mất hút đi.

Rồi đỉnh núi bỗng điểm hình rõ nét trong chốc lát trên nền trời đỏ ối. Mặt trời biến mất. Con nước dòng sông bỗng mất ngay vẻ ngời sáng. Nó chuyển dần qua màu úa nhạt rồi tắt đi trong bóng tối sẫm.

Một khúc hò, nhịp cùng mái đẩy vang lên trong màn đêm yên lặng, khi thì cất cao ngân tiếng, lúc thì hạ dịu rồi bỗng ngắt quãng với tiếng vỗ mạnh của mái chèo vào con nước. Đó là một chuyến đò đưa, về muộn, chở mấy cô gái trở về sau buổi chợ xa.

Ta hãy dừng lại khoảng giữa cột cờ Thành Nội và đền Khổng Tử. Một ngôi chợ lớn có con đường vắt qua, nơi đây Công Thượng Vương, vị thứ ba trong các

chúa Nguyễn, đã lập thủ phủ vào năm 1636. Thân phụ ông, tức Tế Vương* đã rời vùng Quảng Trị, và định cư ở Phúc An**, cách Huế khoảng 10 cây số về phía Bắc. *Đại Nam thực lục* đã cho ta biết lý do Công Thượng Vương đã rời bỏ nơi này:

"Vị thế nơi đây (Phúc An) quá hẹp. Địa hình non nước Kim Long lại đặc sắc nên Vương đã ra lệnh xây cất dinh thự, nhà ở và thiết lập chiến lũy cùng các công trình phòng thủ ở đây". Toàn bộ câu trên đã hàm chứa nhiều ý nghĩa phong thuật. Khi bàn về huyệt mộ, một mảnh đất mà người chết được thoải mái sẽ đem lại kết quả là con cháu người quá cố sẽ được hạnh phúc bền lâu. Ngược lại, một khoảng đất hẹp thì người chết như bị vây hãm áp bức bởi những ảnh hưởng tai họa của vùng đất, sẽ mang lại tai ương cho gia đình người quá cố. Bởi thế, khi chọn vùng đất cư ngụ cũng không được chọn vùng đất hẹp vì gia đình sẽ không triển nở dài lâu. Tề Vương đã không xem kỹ khi lập nghiệp ở Phúc An. Quả thật, đồng bằng nơi ông thiết lập dinh thự không có được những vẽ kiều diễm của vùng quanh Huế: chẳng có độ cao nào quanh vùng trực thuộc, nơi nơi chỉ là đồng ruộng, sông ngòi cùng những con lạch. Tuy vậy, trước đây

---

* Không hiểu sao tác giả lại gọi là Tế Vương. Theo các tài liệu phổ biến của triều Nguyễn, nhất là *Nguyễn Phúc tộc thế phả* thì vị chúa Nguyễn thứ hai là Nguyễn Phúc Nguyên, thời bấy giờ người ta thường gọi là Chúa Sãi (Sĩ Vương) (Chú thích của Biên tập).

** Phúc An (làng Phước Yên) nay thuộc xã Quảng Thọ, huyện Quảng Điền, Thừa Thiên Huế (Chú thích của Biên tập).

cũng đủ rộng đối với triều đình Nguyễn ở phương Nam, thuở còn tầm mức chưa được lớn, ngần ấy đủ để có thể lập nghiệp một cách thoải mái. Người ta không thể đặt ở đó nền móng của một Kinh thành có tầm mức như Kinh thành Huế. Nhưng liệu Công Thượng Vương, vào nửa đầu thế kỷ XVII, đã thấy trước được rằng, sau hai thế kỷ, kinh đô mình sẽ mở rộng như thế chăng? Chắc hẳn rằng, khúc quanh sông không mấy rộng, về mặt địa hình, như thất Phúc An lại là một trong những nguyên nhân quyết định việc dời đô; đối với những ai hiểu tâm trạng người Việt, thì lý do chính yếu ở đây không chối cãi gì, là sự chật hẹp về phương diện phong thủy. Cái chật hẹp này đối ngược với sự phát triển tương lai, với sự phát triển của triều đại, hay đúng hơn, cả hai lý do ấy chỉ là một, vì rằng trong tâm trí người Việt, những điều kiện vật lý của một nơi nào đó, với các đặc điểm siêu nhiên, ảnh hưởng của nó trên hạnh phúc và bất hạnh của con người, tất cả đều liên đới chặt chẽ với nhau, mật thiết ràng buộc bất khả ly. Nói đúng hơn, chỉ là hai khía cạnh của một vấn đề duy nhất.

Ngược lại, ở Kim Long, địa hình núi non sông nước chẳng có nơi nào sánh kịp. Quả thật, từ bờ sông Kim Long toàn cảnh chiêm ngắm vượt xa nhiều khung cảnh ta thấy được đứng từ trên những đồi núi Phúc An. Nhưng ở đây chính xác cũng chẳng phải là cái ngoạn mục. Sông núi ở vị thế hài hòa, với đường hướng thuận hợp, hoặc ít nhất thì cũng phù hợp với mệnh đạo mỗi người. Đối với người Việt thì đó là

những nhân tố tối quan trọng cho vận mạng hung cát của mỗi cá nhân hay mỗi gia đình. Chính điều ấy quả thật quyết định việc chọn thủ phủ mới của Công Thượng Vương. Vào lúc mà người phương Bắc đang cố gắng để bóp chết cái vương quốc non trẻ ở Đàng Trong; vào lúc mà các chúa Nguyễn ở Huế cũng đang chống chọi với những phần tử trong dòng họ đang theo cánh với kẻ thù, Công Thượng Vương muốn gởi gắm sự an toàn cá nhân và tương lai triều đại dưới ảnh hưởng của một nơi thuận hợp.

Khoảng năm mươi năm sau, vào 1683*, Ngãi Vương, vị chúa thứ năm của Huế lại dời đô nhà Nguyễn xuống khoảng một hai cây số, nằm trên linh địa Phú Xuân. Từ đó chỉ thay đổi vài trăm mét là cùng.

Ta hãy xét xem những ưu điểm kỳ bí nơi Ngãi Vương đã chọn và hậu duệ của ông đã giữ cho tới ngày nay.

Mỗi kinh đô, theo một truyền thống lâu đời, mặt chính đều quay về hướng nam. Vào năm 1833, khi Minh Mạng cho thực hiện một số trùng tu quan trọng ở trong Nội thành cũng được góp ý trả lời như thế. Ông đã cho dịch điện Thái Hòa, xây Đại Cung Môn và dựng cửa Ngọ Môn. Trục cư ngụ của Hoàng đế phải được định vị theo hướng từ "tí" đến "ngọ" hoặc là từ "quí" đến "đinh" hay là từ "nhâm" đến"bính", hoặc

* Năm nầy không đúng, vì đến năm 1687, khi mới lên ngôi, chúa Nguyễn Phúc Thái mới "dời dựng phủ mới sang Phú Xuân" (Chú thích của Biên tập).

cuối cùng là từ "càn" đến "tốn". Mọi đường ấy theo la bàn phong thủy phù hợp với các hướng gồm giữa tây bắc - đông nam và đông bắc - bắc và tây nam - nam. Thỉnh thoảng có hơi lệch nhẹ về hướng tây hoặc hướng đông[1].

Hướng truyền thống ấy, có lẽ thậm chí còn là hướng qui thức, đảm bảo cho sự trù phú và quyền lực cho chế độ, cho triều đại lập cơ nghiệp ở đó, cho toàn thể vương quốc mà nó là trung tâm điểm. Những địa hình thiên nhiên của mảnh đất, núi non, sông nước, còn làm tăng trưởng thêm cái hỗ trợ đầu tiên những ảnh hướng tốt lành, và chính đó là một trong những đặc điểm của Kinh thành, vừa được định hướng theo như truyền thống, vừa đảm bảo có được thời cơ thuận tiện của địa hình như là những dấu chỉ về hoạt động thần bí của những yếu tố tiềm ẩn, những sức mạnh vô hình, Bạch Hổ, Thanh Long.

Ba cây số về phía trước cột cờ, nghĩa là về phương nam, nổi lên một ngọn đồi, Ngự Bình, "*Ecran du Roi*". Cái tên người Âu dùng để chỉ ngọn đồi không phải là sự bịa đặt vô cớ. Chẳng qua đó là dịch chính xác tên gọi Hán Việt diễn tả rõ vai trò của ngọn đồi. Trước chùa, và cũng thường thấy trước mộ hoặc trước nhà, người Việt thường dựng một bình phong, nơi thì bằng vôi gạch, hoặc trang trí công phu, hoặc không vẽ vời, đơn giản, nơi thì bằng đất hoặc tạo hình bằng cây

---

[1] Xem B.A.V.H, 1914: La Porte Doreé du Palais de Hué et les Palais Adjacents (Đại Cung Môn và các điện phụ cận), tr. 324.

nhỏ để "chống gió". Đừng nghĩ rằng đó là gió hoặc lam chướng độc hại, bởi lẽ dịch khí giết người do thiên nhiên thì có lẽ đến từ tứ phía. Nhưng người Việt muốn tránh ở đây những độc hại ở bình diện siêu nhiên. Chúng đến qua khung trung và ít nhiều được nhân cách hóa. Để vào nhà, chúng cũng dùng những con đường người thường đi, con đường vào nhà, cửa ngõ. Để buộc chúng phải đổi hướng và nhờ đó xa lánh chúng được, người ta đã dùng bình phong che chở. Đó chính là vai trò của Ngự Bình đối với vương phủ và toàn bộ Kinh thành. Nó bảo vệ nhà Nguyễn và người dân Huế khỏi những ảnh hưởng xấu từ phương nam. *Đại Nam thực lục* rành rành kể điều ấy như sau: khi Ngãi Vương dời đô về Phú Xuân vào năm 1687, "đã dùng ngọn núi phía trước, ngày nay là Ngự Bình, để làm bình phong che chở". Quả thật hình dáng ngọn núi, đứng từ phía Bắc nhìn xuống, hai bên thì đều đặn, chỏm núi phẳng, gợi ra đúng hình ảnh của một cái bình phong. Tôi nghĩ chúng ta hẳn không đi quá xa khi nói rằng chính vì muốn lợi dụng được ảnh hưởng của cái bình phong thiên nhiên này mà Ngãi Vương đã cho dời thủ phủ xuống Phú Xuân.

Có phải chỉ để trụ cờ và để ngọn cờ nhà Nguyễn được phấp phới cao hơn mà người ta đã cho xây cất chính giữa mặt nam của Kinh thành, đúng vào trục những cung điện chính, ba tầng lớn ở kỳ đài? Và phải chăng là để hỗ trợ thêm sự phòng thủ linh thiêng cho Kinh thành, tăng cường thêm ảnh hưởng bảo trợ của Ngự Bình?

Và những mô đắp cao nổi bật trên những tường thành thứ hai, tức là Hoàng thành, phía bắc, phía tây, phía đông, là chỉ để làm nơi hóng mát, hoặc những đài quan sát chống những kẻ thù bằng xương bằng thịt; hay đúng hơn, phải chăng là để chống lại những địch thủ vô hình có thể làm hại dân thành?

Và cái mô cao phía nam, dựng lên như một khối thép, mặt thành nhẵn lì, ở góc tây nam Kinh thành, không có một công dụng kỳ bí sao?

Có thể giả thiết rằng vua Gia Long khi bắt đầu xây dựng Hoàng thành và Tử Cấm thành ngày 9 tháng 5 năm 1804, ngày "Kỷ Vị" thì vào ngày 1-5-1803, ngày "Ất Vị", ông ta đã phân định La thành, ngày "Quí Vị" 28-5-1805, nhà vua cho dựng lên thành lũy, ban đầu bằng đất, rồi dần dần bằng gạch. Bằng những việc làm trên có lẽ Gia Long đã hết sức củng cố thêm những phòng thủ ma thuật thiên nhiên mà tiên chúa Ngãi Vương đã dùng tới.

Nếu Ngãi Vương khi dời đô về Phú Xuân để được Ngự Bình che chở, thì ông ta lại đã đặt Kinh thành vào một nguy cơ khác, vừa thiên nhiên vừa siêu hình: con nước của dòng sông đe dọa sự an toàn.

Vào thời ấy, bản đồ hệ thống sông lạch vùng quanh Huế không phải như bây giờ. Việc xây dựng Kinh thành, việc đào bới kênh lạch bên ngoài và hệ thống thủy lợi, việc lấp bớt một số dòng nước đã biến đổi nó rất nhiều. Dòng sông chảy qua Huế, ngang chợ Kim Long bây giờ, có một nhánh chảy xéo qua Kinh thành

hiện tại, từ tây sang đông. Ta còn thấy dấu tích của nó ở phía trên và dưới các thành lũy. Con nước của con lạch này, lũ vào mùa thu, đánh vỗ dữ dội vào sườn tây của thủ phủ mới. Thế là lệnh truyền ban bố phải xây dựng một công trình bằng đất để chống đỡ sự hủy hoại do dòng sông.

Không biết các bạn có để ý là khi một dòng sông hay một con nước nào đó có phần chảy đâm thẳng vào một ngôi làng hay một thôn xóm hoặc đơn giản là một ngôi nhà, một ngôi chùa nào đó, người Việt liền dựng lên giữa họ và dòng nước chảy đầy đe dọa, một đập nhỏ bằng đất, rồi đặt lên đó một viên đá chắn[1]. Sự phòng thủ ma thuật này sẽ che chở cho họ khỏi những ảnh hưởng tai họa của dòng nước. Nếu giải thích ở đây lý thuyết của tập tục này thì dài dòng lắm. Cứ đi vào các vùng trực thuộc Huế, các bạn sẽ thấy các chứng tích dọc theo các kênh lạch, bên lề bờ của mọi con đường.

Có người có thể cho rằng bờ đất của Ngãi Vương dựng lên bên phải thủ phủ mình là một bờ đập dài, chắc chắn nhằm hãn ngữ sức mạnh của dòng nước vào mùa lũ. Đối với tôi thì chắc chắn đó là một công trình tương tự như các đê đập tôi vừa nói tới, nghĩa là quả thật đó là hệ thống phòng thủ ma thuật thần bí để bảo vệ Kinh thành.

---

[1] Trong bài "Le culte des pierres" (Việc thờ đá), L.Cadière gọi "pierre brute" là đá "bụt". *Croyances et pratiques Religieuses*, tập II, tr. 96. (Chú thích của chúng tôi).

Con người sinh ra, vẫy vùng chốc lát, đong đưa giữa hai bờ sướng khổ, bị thu hút toàn lực để được sướng vui. Nhưng định mệnh đối nghịch, cứ không ngừng kéo về cái khổ, rồi biến mất đi. Sự xuất hiện của con người ở trần thế, cuộc sống, hành vi, cái chết quyện lẫn vĩnh viễn vào cái tổng thể những quyền lực nhiệm kỳ trấn áp trên họ, liên kết với tinh tú thinh không, hoặc âm ỉ dưới chân họ, ấn dấu trong lòng đất. Những sức mạnh bên trên, bên dưới không tạo thành hai cõi tách biệt mà chúng mật thiết kết hợp với nhau, tạo thành một tổng thể hài hòa, mặc dầu vô cùng phức tạp.

Con người để đạt hạnh phúc, tránh được phiền khổ, phải biết phù hợp tiến trình cuộc sống mình, trong từng chi tiết một, với những mệnh đạo do những tổng thể sức mạnh siêu nhiên đang chế ngự nó; bởi vì định mệnh con người một phần an vị bất biến theo tiên chỉ, nhưng nó cũng tùy thuộc một phần vào cách xử thế. Đời sống của một đế đô, việc xây dựng dinh thự, thành lũy, việc định trục tìm hướng, không thoát ra ngoài những luật chung đó.

Để được thuận với những ảnh hưởng thiên giới, có được sự giao hội của các hành tinh, của việc chuyển dịch các tinh tú, việc xoay vần đều đặn của mặt trời mặt trăng, sức thu hút của bốn hướng, người ta phải nhờ đến các quan "thiên văn" qua những tính toán phức tạp, mới chọn được ngày giờ để thượng lương từng dinh thự một, từng cung điện một, hoặc xây cất các nơi ở Nội thành hoặc Tử Cấm thành; và để công

khai hóa, các ngày tháng này được ghi lại trong văn khố hoặc được nêu ra trong biên niên sử chính thức.

Các ảnh hưởng của đất thì song hành như vừa là nguyên lý tác tạo, vừa là nguyên lý làm sống động toàn vũ trụ. Thanh Long và Bạch Hổ, chúng là những nhân tố hiện thân hóa các ảnh hưởng trên, có khi thì kết hợp, có khi lại giao tranh. Chúng được thể hiện ra bên ngoài, khi thì dưới dạng đồi núi, có khi chỉ bằng một mô đất đơn giản và bằng con sông lạch hay một mảng nước. Núi Ngự Bình, ngọn đồi đền Khổng Tử, đồi Long Thọ, đó là bằng chứng thể hiện sức mạnh ẩn chìm dưới đất. Các công trình quanh Hoàng thành mà tôi đã nhắc tới, cũng là các chứng tích do bàn tay con người để điều chỉnh hoặc bổ sung cho thiên nhiên.

Thử nhìn trên bản đồ thành phố ngày nay, các bạn sẽ thấy đối diện với cung điện, ở phía nam là Ngự Bình, bình phong thiên nhiên. Ở hạ nguồn và thượng nguồn của Kinh thành là hai hòn đảo lớn nổi giữa dòng sông, đầu như hướng về phía Kinh thành. Hòn đảo phía hạ nguồn, nằm bên tả Hoàng đế khi ngồi trên ngai hướng về phía nam, biểu hiện cho Thanh Long. Còn hòn đảo phía thượng nguồn, bên hữu hướng trục của cung điện là Bạch Hổ. Vì theo các qui luật phong thủy, để cho một nơi nào đó được thuận hợp thì phải là tả Long hữu Hổ. Hai nguồn ảnh hưởng ấy hội tụ về cung điện Hoàng đế rồi tập trung tại đó. Để định cái địa thế tốt đẹp này bằng danh xưng, chiếc cầu ở mút phía đông đầu kênh bắc qua Kinh thành do Minh Mạng cho xây dựng năm 1830 mang tên là cầu

Thanh Long; và chiếc cầu bắc qua kênh phía tây Kinh thành, trên con đường Khổng Tử, gọi là Bạch Hổ. Các danh xưng ấy thừa nhận một sự kiện: sự biểu hiện thực thể ảnh hưởng của Thanh Long và Bạch Hổ ở phía đông và phía tây của Kinh thành, phía được dâng hiến cho các động vật siêu nhiên này. Mà cho dù thực thể ấy không hiện hữu đi nữa thì việc đặt tên Rồng và Hổ cho các bên tả hữu của Kinh thành cũng đủ để thu hút và yên định ảnh hưởng nơi đây để triều đại và vương quốc được phong nhiêu thịnh vượng.

II. SỰ BẢO VỆ CỦA THẦN LINH

Những sức mạnh siêu nhiên mà ta vừa đề cập đến để trông nom việc xây dựng đế đô, chỉ bảo đảm sự vẹn toàn và lâu dài của nó trong phạm vi củng cố những cơ bản nền tảng, vào đúng thời cơ và trên mảnh đất thuận hợp. Việc bảo hộ Kinh thành, sự canh gác thường xuyên và thường nhật các thành, các cửa, các kho tàng thì được trao phó cho các quyền lực khác, không còn mông lung không chính xác, được ấn dấu với một nhân cách đôi khi rất rõ ràng, thường thì cũng khá mờ ảo, nhưng luôn luôn rất thực: đó là các thần bảo hộ.

Đứng đầu* là thần Thành Hoàng. Danh xưng rất là biểu tượng. Thành Hoàng có nghĩa riêng là "Thành" và "Hố" ở ngoại thành. Nhưng cũng y hệt như khi người Việt trong một vài trường hợp dùng thành ngữ "sông núi" để chỉ thần bảo vệ sông và núi trong vùng. Ở đây cũng thế, Thành Hoàng không phải để chỉ

những hố hầm đào xới, những tường thành bằng gạch, chúng chẳng qua là những bảo vệ hoàn toàn cụ thể vật chất của Kinh thành, mà là để ám chỉ những hữu thể vô hình thể hiện quyền năng bảo vệ các công trình trên, ám chỉ các thần siêu nhiên đang thực sự bảo vệ Kinh thành, ban cho thành lũy, hố hào hiệu quả và sức mạnh phòng thủ.

Thần Thành Hoàng của đế đô thật uy dũng và rất được quan tâm, có điện thờ riêng, được xây dựng vào năm Gia Long thứ 8 (1809). Vài năm sau khi xây dựng lại Kinh thành, đền thờ Thành Hoàng ở Nội thành phía tây. Hai năm một lần, các võ quan, nhân danh Hoàng đế để tế thần vào mùa xuân và mùa đông. Trong những dịp trọng đại, người ta cũng báo cáo với thần. Bởi thế, hôm áp ngày thi hài Thiệu Trị rời lễ đường để lên mộ chôn, người ta cũng đến Thành Hoàng để "cáo" vào đúng ngọ. Người ta báo cáo cho thần biết việc ra đi của người mà thần đã từng canh sóc an toàn.

Cùng lúc, người ta còn cáo các thần giữ cửa, giữ cầu, giữ đường sá, núi sông của Kinh thành[1]. Là vì cũng như thần bảo vệ hào lũy lo canh sóc tổng thể chung của việc phòng thủ Kinh thành, các hữu thể siêu nhiên khác cũng được trao phó từng phần cụ thể của đế đô, ứng với từng công việc phục vụ riêng.

Sông Ngự Hà ra khỏi Kinh thành ở phía đông và phía tây, qua hai con cầu bằng đá và bằng gạch chắc chắn.

---

[1] Xem BAVH, 1916. R. Orband: *Les funérailles de Thieu Tri d'après les documents officiels.*

Cầu phía tây được xây dựng dưới thời Minh Mạng, năm 1826. Một toán lính người Việt canh giữ. Viên Cai ngũ đảm trách việc chỉ huy đồng thời phụ trách việc thờ cúng khá độc đáo. Đúng ra là một công việc tự nguyện vì đây chẳng phải là một nhiệm vụ chính thức.

Một hôm dạo chơi vào nơi đây, tôi thấy lủng lẳng treo hai vòng hoa đã héo úa ở phiến đá mang tên cầu với hai chữ "*Thủy Quan*". Ở giữa khung đá, một vài thẻ hương đã cháy dở, cắm trên một một cọng chuối thô sơ, thay thế lư hương.

Tôi hỏi chuyện anh Cai ngũ đang tiến tới và trông anh có vẻ quan ngại vì việc lui tới của tôi.

Thế là anh ta giải thích.

Họ đang canh giữ lối vào sông Ngự Hà. Đang đêm, nếu ai đó đột nhập vào thành qua cửa này làm điều phi pháp, thì chính họ là người chịu trách nhiệm. Bởi thế họ liên lạc với các thần linh vô hình, "những người khuất mặt", nhưng trên bình diện siêu nhiên, tất cả họ cùng một chấp lệnh nhiệm vụ như điểm canh. Họ canh giữ cửa thành và thành quả công việc chung là do sự hợp tác hai bên. Ngày xưa, lúc chiều tối, khi bửng gỗ nặng nề được trục xuống các đường khối rãnh của móng cầu, chắn lối đi, các lính gác còn phải nại đến thần linh như thế, huống hồ là bây giờ, ngày đêm vài cầu bỏ ngõ, nên họ lại càng phải nài xin các thần linh.

Vào những ngày được ấn định theo nghi lễ, họ khấn nguyện thần linh và dâng cúng.

Ôi! chẳng có gì đâu. Người lính Việt cũng chẳng giàu có gì. Họ chỉ có một tấm lòng thành.

Trước tấm biển mang hai chữ tên cầu, nơi ảnh hưởng thần linh ngự trị, người ta đặt một nải chuối, đốt vài thẻ hương. Chủ lễ lạy bốn lạy, rồi đứng lên, nhẹ nghiêng mình, tay chắp, mặt cúi, với một thái độ thầm kín nhất, ông ta nài xin với ngài "Hà Bá Thủy Quan":

"Chúng con nơi đây lạ nước lạ non, thảy đều xa lạ. Chúng con bái lạy trước ngài. Của lễ chẳng đáng là bao, chỉ có chút lòng thành tâm. Chúng con có một ít chuối, cau trầu, rượu, giấy vàng bạc, xin kính dâng ngài. Điều lành xin ngài đưa tới, điều dữ xin ngài tránh xa cho chúng con".

Chủ lễ lạy.

Sau đó rót nhiều tuần rượu vào tách nhỏ để chính giữa khung biển đá, rồi dâng trà, đốt giấy vàng bạc dâng cúng thần linh. Lễ hoàn tất. Chủ lễ đứng vái vài vái, hai tay chắp lại vái vái trên ngực để tạ ơn và xin được cáo lui. "Ông Hà Bá" sẽ cùng với điếm canh giữ lối vào ở sông Ngự Hà và sẽ tránh cho đám binh lính những nguyên cớ có thể đưa đến hình phạt.

Không phải chỉ có lính canh ở sông Ngự Hà mới làm như thế. Các tốp lính khác giữ các cửa thành, vào những ngày lễ, thảy đều cúng vái các thần chủ trì ở cửa thành mình canh giữ.

Ở mỗi gian giữ long xa, long liễn, phù hiệu hoặc đồ lễ, nói tóm lại bất cứ vật dụng gì thuộc về Hoàng đế,

người ta đều thấy ở gian giữa có một bàn thờ trang hoàng khá lộng lẫy thờ cúng vị thần canh sóc vật dụng nơi ấy.

Các lính cai ngục, ngày xưa, cũng có các thần bản mệnh. Trường hợp những người tù đặc biệt là ba anh em Tây Sơn đã nổi dậy nhằm tiêu diệt triều Nguyễn. Khi Gia Long toàn thắng đã cho khai quật tử thi rồi giam các đầu lâu trong ba cái chum khóa chặt then cài vào khám đường. Những kẻ bất hạnh này lại được thờ cúng khấn cầu, vừa do các cai ngục, vừa do các tù nhân. Kẻ thì cầu xin để được nhẹ bớt khổ đau và để các lính canh chung của cả hai phía có phần dịu nhẹ. Người thì lại trao gửi việc canh giữ tù nhân, và cứ mỗi khi có người vượt ngục, họ lại chạy đến khấn xin[1]. Có bao giờ ta lại thấy, hoặc trong cõi nhân sinh, hoặc trong đời sống bên kia, những hữu thể siêu nhiên với một định mệnh bi đát hơn thế? Các thần linh mà thi thể đã bị lăng nhục, lại được hữu thể hóa trong những chiếc đầu lâu, bị xiềng xích và bị kết án chung thân nay lại là thần che chở của các tù nhân trọng tội và lại là thần bảo hộ của kẻ canh giữ mình!

Cũng có trường hợp, một trong những cơ chế nào đó của nhà nước vừa bị giải thể, thế nhưng vị thần bản mệnh vẫn còn được thờ kính trong am miếu, như là một chứng nhân của cơ quan đã bị giải tán. Trước

---

[1] Xem B.A.V.H, 1914, tr. 145, Nguyễn Đình Hòe: *Về di hài của anh em nhà Tây Sơn trong Khám đường* (Note sur les cendres des Tay Son dans la prison Kham duong).

đây ở mặt Nam Kinh thành có khoảng hai mươi kho chứa ván, gỗ đủ loại dành cho việc công của nhà nước. Đó là "Kho Mộc". Cũng như các kho khác, kho mộc có một vị thần hộ mạng. Tuy các kho xưởng đã biến mất, các quan, lính đặc trách công việc ở đây cũng đã bãi nhiệm hoặc chuyển qua công việc khác, nhưng ngày nay ta vẫn còn thấy gần cửa Chánh Nam một miếu nhỏ từ hồi ấy, dáng nét thanh nhã, và vẫn còn những bàn tay đạo hạnh đến cúng vái thần giữ gỗ của nhà nước.

Mọi lễ hành đạo giáo ấy đều dựa trên một điều cốt yếu: những ai hoàn thành một nhiệm vụ thì không phải do một mình mình hoàn tất. Trên họ còn có những hữu thể khác của hành động. Trách nhiệm công việc được giao phó thì chính họ gánh chịu, nhưng việc hoàn thành sứ mạng thì không chỉ do họ mà lại tùy thuộc rất nhiều vào chủ thể siêu nhiên liên đới với họ. Bởi thế cần phải thu xếp với các hữu thể quyền uy này một cách phải đạo bằng lễ vật dâng cúng, bằng khấn vái cầu xin hầu họ cộng tác hữu hiệu, xua đi mọi nguyên cơ phiền lụy. Đằng sau cái quan niệm sống mộc mạc và những hành vi thông thường này là cả một tình cảm sâu đậm vừa sợ hãi vừa khiêm nhu, và đồng thời cũng hàm chứa niềm tin và sự ký thác.

Thiết tưởng cũng nên lưu ý những cách thể hiện lòng sùng mộ thần linh của binh lính hoặc viên canh sóc Kinh thành. Nơi nơi, dọc theo bờ tường gạch,

những vòm tối dẫn vào các cửa, những mảng tường thành đổ nát, những xó xỉnh quạnh hiu... đều có những biểu hiện thờ cúng mang nét thần bí sơ khai.

Kỳ đài phấp phới lá cờ màu vàng của nhà vua vào những ngày lễ cũng được đặt dưới sự che chở của sức mạnh siêu nhiên. Đó là "Tiên Nương" trước đây được thờ kính với bàn thờ đặt ngay ở trụ cờ. Nhưng từ ngày dựng cột cờ bằng sắt, bàn thờ ấy đã được chuyển đi vào một trong hai điếm nhỏ ở cấp cuối kỳ đài. Vị nữ thần này rất quyền uy. Trước đây nghe nói nhà nước thờ cúng, nay thì được giao cho các điếm gác kỳ đài. Vị nữ thần này còn được các thủy thủ thờ kính ở cột buồm các thuyền bè. Ngài đã dạy cách đóng thuyền, thể hiện bằng cách nằm ngửa, cánh tay và đùi uốn nhẹ lên trời, tạo thành hình ảnh thân thuyền. Có điều gì mà ngài đã không dạy cho nhân thế, hoặc chính ngài, hoặc do hai người học trò của ngài là Lộ Ban và Lộ Bốc? Khi ngài đứng, hai cánh tay xếp lại, hai bàn tay đặt trên đùi, tạo thành hình cái thước nách. Ngài còn dạy cho người ta biết cách dựng giàn trò nhà: thân ngài là cột chính, hai cánh tay là các đòn tay, cẳng tay là xà ngang. Một chiếc lá dứa - *Pandanus* - vô tình xé rách đùi của một đồ đệ nhờ đó anh ta biết cách cưa xẻ. Vì thế, vị nữ thần này được tất cả các thợ mộc sùng bái. Ở Quảng Bình tôi cũng thấy thợ đóng thuyền, thợ dựng nhà, thợ cưa đợi, cũng thờ kính vị nữ thần này như thế dưới một cái tên khác. Tôi cũng rất lấy làm sung sướng như gặp cố tri khi thấy lại vị thần này ở chân kỳ đài Thành Nội.

Khi bước vào cung điện, qua cửa Ngọ Môn, ta sẽ ngang qua trước một cái kho cất xếp chín cổ đại bác bằng đồng. Đường nét chạm trổ tinh vi và kích thước khối lượng sẽ làm ta kinh ngạc và thán phục. Các bạn đừng nghĩ rằng đấy chỉ là đơn thuần những cổ đại bác đáng kính sợ chỉ vì những làn đạn chúng nhả ra. Đấy là những chiến binh đáng sợ, những "Thần Oai Vô Địch Đại Tướng Quân" (*Thống lĩnh quân binh tối cao, quyền uy không khác gì thần thánh, chẳng có gì kháng lại được*). Ngày trước, nhà nước phải lo việc cúng tế, nay thì uy dũng đã giảm đi, tuy vậy thỉnh thoảng cũng thấy một vòng hoa đã héo úa còn lủng lẳng ở cổ đại bác hoặc đặt ở miệng súng chứng tỏ rằng uy lực vẫn còn và biết cảm thương với nỗi khổ đau của những ai đến cầu khẩn. Cũng có người hy vọng rằng, ngày nào đó chúng sẽ tỉnh giấc sau cơn ngủ dài và bấy giờ "sẽ không có gì kháng lại được"[1].

Vả lại, tất cả các khẩu súng đều được một vị thần bảo trợ; miếu thờ nằm trên mấy gò đồi gần ga xe lửa. Miếu được xây năm Minh Mạng thứ bảy, năm 1826. Cho đến mấy năm cuối sau này, Nhà nước vẫn còn thờ cúng; nhưng dưới thời Đồng Khánh, người ta quyết định Thần Công (súng) sẽ được cùng thờ tại đền thần lửa và cùng một lễ nghi.

Các voi chiến, ngày xưa tạo thành một đội quân đông đảo, nay chỉ còn lại hiếm hoi vài con, cũng có

---

[1] Xem B.A.V.H, 1914. Le Bris: Les Canons - Génies du Palais de Huế

thần bảo trợ; tức là các ông voi được siêu hóa sau khi chết, "các Đại tướng quân"; chúng cũng được tôn kính cạnh Hổ Quyền, trong Đền Voi Ré[1].

Hãy nghe câu chuyện kể cảm động về công lao của mấy con vật khổng lồ này.

"Ré" là tên của con voi đầu tiên được thần thánh hóa. Đúng là tên đã được chọn để đại diện cho tất cả các con voi đã chết vì phục vụ Hoàng đế. "Ré" đã từng anh dũng chiến đấu hàng ngàn vạn trận. Có thể đã từng được diễm phúc Thống soái đại quân hoặc ngay cả Hoàng đế cưỡi trên lưng dưới tàn lọng trang điểm rực rỡ lụa vàng. Rồi một hôm, tên địch bắn trúng. Voi đã gom hết tàn sức trở lại Kinh đô, chạy về chuồng. Nhưng khi ngang qua chùa, lực bất tòng tâm, voi ré lên lần cuối, thiết trận đâm xuống đất và ngã quỵ. Người ta còn thấy mộ voi bên trái chùa, đằng trước có nhà che tượng voi. Và từ đó đền mang tên ấy.

Trong các tỉnh thành, đâu đó, đều có chuyện kể một viên quan võ nào đó, bị trọng thương, nhiều khi cụt cả đầu, phi ngựa về chết ở làng và được dân làng lập miếu thờ.

Đọc sử sách còn thấy một vài vị quan, trước giờ chết, lại cho người mặc áo đại triều, quay hướng về Kinh thành và trước khi tắt thở còn có lời từ biệt Quân vương mình đã từng phục vụ.

---

[1] Xem B.A.V.H, 1914, về một số chi tiết về đền này.

Câu chuyện "Voi Ré" há chẳng y hệt chuyện các trung thần ấy sao? Từ con vật khiêm hèn đến người lãnh binh dũng cảm, vị đại thần... thảy đều hoan hỉ biểu dương sự tận tâm hết mình với Hoàng đế cho đến hơi thở cuối cùng.

III. HUYỀN THOẠI

Các huyền thoại! Đủ các câu chuyện cảm động và chất phác, duyên dáng và dịu hiền, hoặc chuyện hùng tráng, tối tăm và kinh hãi. Chúng phủ lấy khắp nơi, toàn bộ Kinh thành; trong các chùa chiền cũ kỹ mái uốn cong, trên tàn lá rậm gốc đa gốc vải, trong tầng lá cây bàng, trong màu xanh óng ánh của tán mù u; ẩn mình ở gốc cây già, thiết thân với từng tảng đá lớn, kết bạn với những hoang tàn; chúng bay trong luồng gió nực của đêm đen, sà xuống cùng với những ráng đỏ chiều hôm, nhởn nhơ bay lượn cùng đom đóm lập loè và các đốm lửa ma trơi; chúng trôi theo dòng suối, ẩn mình ở đáy giếng, hiện ra ở hồ ao hay ở các vực sông; chúng ở nơi nơi, bất định, thoáng qua mà dai dẳng, phong nhiêu. Chúng phủ lấy cả Kinh thành với cả một bầu không khí huyền siêu.

Trước tiên, chúng ta đã từng thấy các mãnh lực huyền bí và đáng sợ của trời đất chủ trì, chuẩn bị việc khai sinh và bảo toàn viên mãn cho tương lai của Kinh thành.Và rồi đến các hữu thể siêu nhiên và nhân ái nhưng cũng cứng rắn và uy nghi, được công khai giao trọng trách y như các người được giao phó trách nhiệm, có thể được gọi một cách hợp pháp đó là

đạo quân bảo vệ Kinh thành. Họ cùng sống như quan binh đang thờ cúng họ và cùng chia sẽ trách nhiệm với các người ấy, giúp đỡ họ chu toàn nhiệm vụ.

Với các huyền thoại, ta có được một quần chúng siêu nhiên: thần, tiên, yêu quỉ, tinh ma đủ loại, họ như những bậc anh hùng, sống cùng với dân, tới lui với các bậc quyền quí, nhưng cũng không khinh chê lũ bé chăn trâu, giao du với người công nhân vất vả, đùa giỡn chọc ghẹo trẻ con hay các chị bán buôn nhát gan, gây ra ác mộng, mất ngủ cho người bệnh, ban phát giàu có, hạnh phúc, con cái, thành đạt thi cử, hoặc đưa đến những điều tồi tệ, chết chóc. Họ có thể, mỗi người môi cách, bảo hộ Kinh thành; những người bảo hộ khiêm hèn nhưng có lẽ đạt được hiệu quả hơn, họ không được chính thức nhìn nhận nhưng lại được cầu cứu, ngày đêm đáp ứng xua tan những điều dữ hại đến người, phạt tạ những sai phạm và qua đó đảm bảo mọi chu toàn lễ nghi đem lại ấm êm, thịnh vượng, khang an hạnh phúc.

Cả một quyển sách dày cũng không đủ ghi lại hết những chuyện huyền thoại truyền lan trong dân chúng Kinh thành. Chỉ xin kể một vài chuyện:

Một ngôi miếu hoang phế tựa lưng vào bức hậu tường thành phía sau Hoàng thành, gần cửa gọi là Hậu Bố, cách lối vào trường Kỹ Nghệ vài chục thước. Bạn đi tách hàng rào tre mọt, nắng mưa dãi dầu, phủ ghét dấu tay, đang chắn lối vào, bạn sẽ thấy hai bức tượng bằng đá trong gian phòng nhỏ âm u ẩm mốc; đó

là hai vị quan thu mình trong áo thụng, cứng đờ, nặng nề, tứ chi bất động, mắt nhắm, râu thưa mà cứng. Các đồng nghiệp của họ, quan văn, quan võ, từ nhiều năm qua chực chầu ở các lăng tẩm, xếp hàng, trang trọng, không định hình, ở hai bên sân chầu. Hai bức tượng này không được cho là xứng đáng xếp vào hàng ngũ đoàn chầu người quá cố; nhưng số phận thật trớ trêu! Dân chúng lại thần thánh hóa những người đã bị rủi may bất thường của bước đường chính trị tước mất danh dự trước đây của họ.

Đây là chuyện kể do các cụ già trong lối phố, những người đáng tin cậy.

Một trong những bức tượng trên là Tả quân, Đức ngài Lê Văn Duyệt, Thống chưởng tả đạo, dưới thời Gia Long. Người kia là Thống chưởng trung đạo Nguyễn Văn Thành, thường được gọi là ngài Hậu quân. Cả hai vị đều là những trung thần theo Gia Long hồi còn thất cơ.

Hồi Gia Long còn lưu lạc ở Nam bộ cùng với ngài Hậu quân, trốn chạy Tây Sơn, hay tin trong vùng có một người tên là Lê Văn Duyệt, nổi tiếng sức mạnh và can trường, nhưng cảnh thời ly loạn làm cho ông ta trở thành dè dặt. Chẳng biết ký thác tin tưởng vào ai, ông ta sống ẩn mình nơi hoang vắng, một mình với mẹ già. Hễ ai lạ dám đột nhập vào nơi ông cư ngụ thảy đều không thương tình bị tàn sát. Gia Long quyết định liên lạc với người ấy để, nếu được, kết nghĩa. Cùng Nguyễn Văn Thành, Gia Long vào nơi Lê

Văn Duyệt ẩn náu, khi vào đến thì ông này đi vắng. Bà mẹ hỏi có chuyện gì. Hậu quân trả lời là hai người đi lạc và nghe người ta bàn tán về con bà, họ muốn đến thăm. Bà già liền tin, thương tình và chuẩn bị cơm nước. Ăn xong, bà bảo: "Cơm ăn, nước uống rồi, bây giờ xin hai ông ba chân bốn cẳng đi cho, sợ con tôi về, thấy các ông, có thể nó giết mất".Thống chưởng Trung đạo trả lời: "Bà cụ đã thương tình đoái tới chúng tôi, nên mới nói như thế; xin đội ơn bà. Nhưng chúng tôi đã nghe danh tiếng con bà cụ, chúng tôi mong được gặp gỡ; cho phép chúng tôi được chờ đợi. Còn vấn đề sinh hay tử luật Trời đã định, xin bà cụ đừng quan ngại chuyện ấy". Bà mẹ Lê Văn Duyệt đành chịu: "Tùy lòng các ông! Các ông có thể nghỉ trên sập vuông này".

Khi Lê Văn Duyệt trở về, thấy hai người lạ trong nhà liền lập tức đùng đùng nổi giận. Nhưng khi thấy một con rắn quấn quanh người trẻ tuổi, còn đầu thì ẩn vào ngực người ấy, ông ta bàng hoàng, hỏi nhỏ mẹ họ là ai, nhất là người trẻ tuổi có rắn bảo vệ quanh người. Bà mẹ chỉ biết kể lại chuyện xảy ra, còn rắn thì bà không thấy. Bà bước vào nơi hai người lạ nghỉ. Bà không thấy rắn đâu cả. Chỉ mình con bà thấy rắn. Lê Văn Duyệt nghĩ là điềm Trời. Ông tiến lại gần, đánh thức hai người và chào họ. Kể từ ngày ấy Gia Long dùng Lê Văn Duyệt. Và hình như con rồng uốn mình ở bực cấp ngai vàng, hoặc trên long bào vào ngày đại triều, là nhắc lại sự tích Gia Long được rắn che chở.

Khi Gia Long còn sống, giữa vua tôi đều rất mực thái hòa. Các bức tượng lẽ ra phải được tiếp tục phục vụ bên mộ Hoàng đế như khi họ còn sống. Nhưng dưới triều Minh Mạng, các mối thân tình bị cắt đứt. Tượng của họ bị xếp xó ở cửa xưởng điêu khắc.

Một hôm Tự Đức đi ngang qua đó, nhà vua nghe một tiếng rên dài. Hoàng đế, tự đáy lòng, phát lời nguyện: "Nếu quả thật quí ông đã thành thần thì xin cho nghe lại thêm một lần nữa và trẫm sẽ ban sắc phong".Và rồi người ta lại nghe cũng cùng tiếng rên dài ấy.

Quả là các tôi trung phàn nàn về việc họ bị xao lãng bỏ quên.

Trong suốt đời, họ là đại thần. Khi chết thật xứng đáng để họ được mặc lấy quyền uy của thần thánh.

Các viên chức các kho xưởng của nhà vua xin phép dựng đền thờ. Các quan, văn cũng như võ, binh lính, đều cầu khẩn họ; nhất là các thí sinh vào trường thi đều cầu xin họ; các người bán buôn xin được mua rẻ bán lời. Và các vị ban cho những ai khấn cầu thảy đều được toại nguyện.

Có một võ quan, không tin quyền lực siêu nhiên của hai vị thần. Các đồng nghiệp ông khi qua đền đều cất nón mũ, xuống ngựa, xuống cáng, sập lọng; riêng ông ta vẫn ngang nhiên khinh dễ đi qua. Một hôm ông ta bị quật ngã ngựa trước cửa đền. Khiếp sợ, ông ta vội vã mang lễ vật tạ tội, heo, nếp và các lễ vật

thường lệ. Từ đó không ai là không tin vào quyền uy của các vị thần bằng đá.

Chiều tối, khi bóng đêm đã bắt đầu phủ xuống các đại lộ nội thành, con ngựa danh dự của hai vị thần - một con rắn lớn - loại *Mægerophis flaviceps*, xuất hiện đến nằm trước chùa, đầu hướng về các vị trong tư thế sùng bái và chờ đợi. Mọi người tránh xa, không dám đụng đến ngựa thần. Nhưng một hôm một người lính trong số những người phục vụ trong phủ quan Tổng đốc nhà ở trong thành, đi ngang qua chùa, thấy rắn. Anh ta liền chạy đến nhà bên cạnh tìm đùi, mọi người can ngăn: - "Chú làm gì thế? Chú đừng đập rắn nghe, ngựa cuả hai thần đó!" – "Ngựa thần! Thật buồn cười này!" Và anh ta nện mạnh, rắn chết.

Vài hôm sau, người lính lại đi qua đó. Khi đến ngang cửa chùa, một sức mạnh siêu nhiên bắt lấy anh ta, như thể trói anh ta lại, tay quặt sau lưng, kéo đến gốc cây nơi rắn chết. Hai mắt như vọt ra khỏi đầu, trừng trừng nhìn chùa. Các đồng nghiệp hiểu chuyện, biết anh ta bị phạt vì giết ngựa của hai vị thần đá. Họ liền làm lễ tạ tội thay anh ta và người lính đã được tha.

Gần đây, khi có lệnh cảnh sát phải giải thể ở thành giai phía Nam, một bộ phận phường thợ đá, thuộc các gia đình xa xưa của công xưởng đá của Nhà nước nằm ở gần cửa Ngọ Môn, nay buộc phải dời đi nơi khác. Các người thợ liền đưa vào miếu thần của xưởng gỗ một nhân chứng khác của quá khứ, một pho

tượng, lại thêm một "thần đá", giống như hai pho tượng mà ta vừa nghe kể; họ lễ bái và xem như thần bản mệnh của mình. Cứ theo vết tích các pho tượng của các bản thần hộ mệnh để lại, ta có thể tìm lại được các chặng đường di chuyển kế tiếp của những người thợ đá. Các vị thần này lại kềnh càng và nặng. Để đưa họ vào một đền mới, người ta cũng dễ dàng mang theo với một thẻ bài hoặc một sắc phong; nhưng dù rất nhiệt thành họ đã khước từ chuyện ấy, vì tượng thần là một khối đá hơn vài trăm cân. Cũng có thể họ tìm một cớ khác biện minh cho việc chểnh mảng: các thợ đá đã một lần phải rời các công xưởng nhà nước, rồi lại phải rời luôn chỗ gần Ngọ Môn, nay bày tỏ sự bất mãn của mình và bỏ lại các thần đã không bảo vệ được phường của họ.

Ngay ở cổng trường Kỹ nghệ, một vị thần uy dũng khác cũng đang nằm yên ngủ trong một khối thạch anh, giữa một khoản diện tích có tường bao bọc cẩn thận và kính cẩn bảo trì. Viên đá được mang tới công xưởng của nhà vua trong trường hợp Gia Long đang tập trung vật liệu xây dựng Kinh thành. Người ta muốn đẽo nó: người thợ thứ nhất vừa đặt đục xuống đã ngã bệnh rồi chết. Từ đó người ta sùng bái nó.

Nơi khác, bạn sẽ được người ta chỉ cho thấy viên đá được các thần của ngôi chùa lân cận làm ghế ngồi mỗi khi các ngài rời chùa đi ra câu cá bên bờ sông.

Hoặc người ta sẽ kể cho bạn về một chiếc cầu trước đây bắc qua cái thác. Các vị thần có lần đi ngang qua

đó. Một vị đã ngã khỏi thiên mã. Nay sự tích còn ghi lại trên một viên đá ở đáy thác: "Rãnh ngã ngựa".

Không xa, một thôn xóm mang tên của một cái giếng nguyên là tài sản hoặc là tặng phẩm của các vị thần.

Hoặc là một hòn đảo nhỏ, một hôm Gia Long đi ngang qua đã thấy một con rái cá đến vái chào. Lại còn chuyện kho tàng ẩn giấu trong một tháp Chàm do thần Chăm giữ; rồi thì những viên đá của ngôi mộ cu mà ta không được dùng đến, bằng không sẽ bị trừng phạt; rồi những bức tượng vôi trên tường thành mộ; những con sóc, theo người ta kể, đêm đêm sống dậy và nhảy nhót vào đồng, quấy rầy người. Để biến chúng thành vô hại, người ta móc mắt chúng.

Khắp nơi đều phủ lấy huyền thoại thể hiện sự chiếm giữ Kinh thành của các vị thần linh, và sự ban ân phúc, cũng như thường xuyên can thiệp của các thần linh.

Các ân phúc siêu nhiên này vừa là hậu quả vừa là nguyên nhân của lòng mến mộ của người dân Huế đối với các vị bảo vệ thần thiêng. Từ cao đến thấp trong bực thang xã hội, vào những ngày cúng lễ, từ vua chúa tế Trời tại đàn Nam Giao đến tận anh phu xe cũng một vài cọng hoa cắm vào chiếc xe lấm bụi để dâng cúng thần linh đã phù hộ mang khách đến. Khắp nơi, tận chốn sâu xa vắng lặng đền đài cho đến chòi tranh lê thứ, cả đến những chiếc thuyền nhỏ bé tồi tàn, thảy đều hoa đèn, trà rượu, cỗ mâm dâng cúng vào

những ngày theo phong tục hoặc riêng tư; thân hình cúi gập, lòng tràn kính sợ, cầu xin khấn vái hoặc vô vàn tạ ơn. Lòng thành kính và lễ nghi tôn giáo của con người cũng ngang bằng lòng tốt của thần linh.

Kinh thành tuyệt diệu! Kinh thành "với *Hoàng thành*, với *Hộ thành hà* sôi nước"! Kinh thành được "Hoành sơn che chở, nơi đây nhà Nguyễn vạn đại nương thân"! Thành đô được thần linh yêu mến, phảng phất đâu đây các hữu thể thần thiêng "giấu mặt", được độ trì "tả hữu Thanh Long, Bạch Hổ". Hào quang bí nhiệm của ngươi đang cho toả xuống trên ngươi một ánh sáng chập chờn mà bền vững chiếu ngời quá khứ, giải thích lịch sử và cho phép thông hiểu các sự kiện hiện tại. Hào quang ấy, qua những mối dây tinh tế mà vững bền, liên kết những ai dù niềm tin có khác và thừa biết các bảo vệ linh thiêng của người cũng thật hão huyền, nhưng không dừng lại ở nét ngoạn mục của phố phường mà muốn thấm nhập vào tận nơi sâu kín và xa thẳm nhất của ngươi. Nó ràng buộc những ai chỉ thoáng đi qua nhưng đã có dịp dõi mắt nhìn. Nó là nét kiều diễm, tạo thành ma lực thu hút nhất của ngươi.

IV - ĐẠI CUNG MÔN[1]

"Năm Quí Tị[2] thập tứ niên triều Minh Mạng, mùa xuân, tháng Giêng,... vào ngày *Canh Dần* (9 tháng

---

[1] Đã cho xuất bản đầy đủ hơn trong B.A.V.H, Hanoi, 1914, tr. 322 - 328.
[2] *Thực lục chính biên đệ nhị kỷ*, quyển LXXXVIII, tờ 14ab, 15ab.

3.1833) người ta xây Điện Thái Hòa [太和殿], Đại Cung Môn [大宮門], và Ngọ Môn [午門].

"Nhà vua hỏi Bang tá Bộ Công Nguyễn Trung Mậu [阮忠懋]: Cho đến ngày nay người ta vẫn còn luôn luôn tuyệt đối chọn hướng nam trong việc xây dựng các kinh đô không? Ông ta trả lời: Bẩm vâng: Không phải hướng từ *Tí* đến *Ngọ*, mà phải là hướng từ *Quí* đến *Đinh* hoặc hướng từ *Nhâm* đến *Bính*, hoặc nữa là từ *Càn* đến *Tốn*, các hướng ấy đều thuộc hướng nam.

"Nhà vua nói: Năm nay là năm *Quí Tị*, tai ương ở miền Đông, thành đạt ở miền Nam. Việc xây dựng Kinh thành có thể thực hiện và tiến hành viên mãn".

Trước khi đi sâu hơn, chúng ta thử giải thích câu trả lời của quan Bang tá Bộ Công qua một vài yếu tố phong thủy cơ bản.

Trong la bàn Trung Hoa (hình 58) mà các thầy địa lý Việt Nam thường dùng để tìm địa điểm tốt, thì vòng thứ nhất sau khoảng trung tâm có kim nam châm chia ra thành 8 ô, mỗi ô chứa một quẻ của Phục Hi gọi là Bát Quái [八卦]. Khi la bàn định vị, ô thứ nhất phía trên, hay là phía Bắc, chứa quẻ *Khôn* [坤] biểu trưng cho đất, gồm ba vạch đứt. Phía dưới tương ứng, ô Nam là quẻ *Càn* [乾], biểu trưng cho trời, cho sự hoàn hảo, gồm ba vạch liền chồng lên nhau.

Nếu ta vào ô thứ ba vòng tròn đồng tâm, ta sẽ thấy mỗi ô *Khôn* và *Càn* lại chia thành 3 ô phụ tương ứng với nhau. Ô phụ ở giữa chứa, phía trên, chữ *Tí* [子], ở

dưới, chữ *Ngọ* [午] do đó, đường *Tí-Ngọ* cho chính xác hướng nam bắc. Ô phụ bên phải, phía trên, chứa chữ *Quí* [癸] ô bên trái phía dưới tương ứng là chữ *Đinh* [丁]; đường *Quí Đinh* cho ta gần hướng đông-bắc bắc, tây-nam nam. Sau cùng, ô bên trái phía trên và ô bên phải phía dưới chứa các chữ *Nhâm* [壬] và *Bính* [丙], đường nối liền cho ta hướng tây-bắc bắc, đông-nam nam. Cũng trong vòng thứ ba này, bỏ đi một ô, phía trên bên trái, phía dưới bên phải, ta sẽ không còn thấy các chữ thuộc về cung nữa mà là hai quẻ *Càn* [乾] phía trên và quẻ *Tốn* [巽] phía dưới; đường tạo thành sẽ cho ta hướng tây bắc - đông nam.

Bỏ vòng tròn đồng tâm thứ tư đi và qua vòng tròn thứ năm, ta sẽ lại thấy cũng chính các đường *Càn-Tốn, Nhâm-Bính, Tí-Ngọ* và *Quí-Đinh* nhưng hơi chếch về bên phải đối với các chữ ở phía dưới và về bên trái đối với các chữ phía trên. Cuối cùng, ở vòng thứ chín, các đường ấy lại hình thành, nhưng lần này hơi chếch về bên phải đối với các chữ phía trên, hơi về bên trái đối với các chữ phía dưới.

Tóm lại, theo Bang tá Bộ Công, các kinh đô đều luôn luôn hướng giữa các đường tây bắc - đông nam (hơi chếch nhẹ về tây - tây bắc và đông - đông nam đối với đường *Càn-Tốn* ở vòng thứ năm) và đông bắc - bắc và tây nam - nam (hơi chếch nhẹ về đông bắc và tây nam đối với đường *Quí Đinh vòng thứ chín).* Đó đều là hướng tốt vì thảy đều xem như thuộc về phía nam.

Quả thực, theo bản đồ của Ban Địa lý 1/25.000, thì trục các điện chính của Kinh thành Huế đều hướng về một trong đường Càn Tốn, với khuynh hướng nghiêng về đường Nhâm - Bính, nghĩa là hơi gần gần tây bắc - đông nam, tiến gần đến tây bắc - bắc, đông nam - nam, như thế là nằm một trong các hướng truyền thống và thuận hợp.

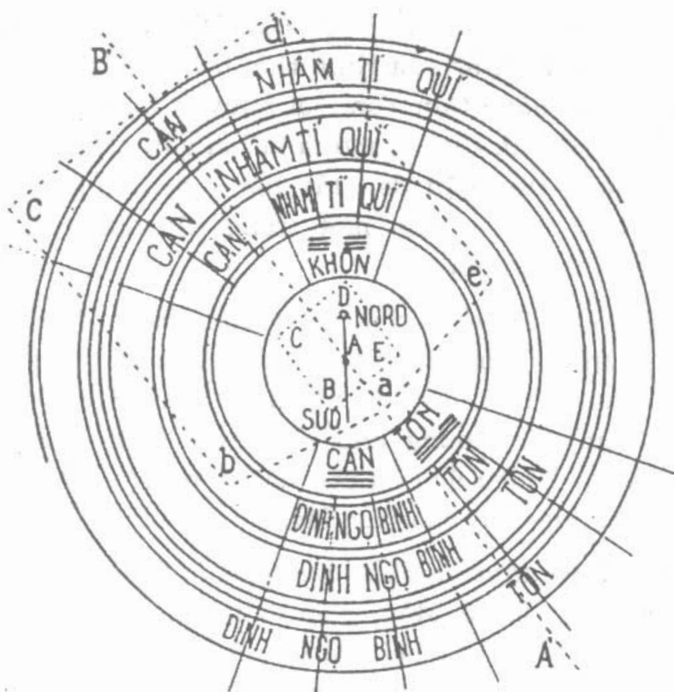
Các nền văn minh của các xứ viễn đông đều rất đặt nặng vấn đề chọn địa điểm và hướng. Vua chúa cũng tuân theo các qui định tế nhị ấy. Nhưng họ cũng còn quan tâm đến những khó khăn vật chất trong khi thực hiện. Nhiều đạo dụ còn lưu trong *Hội điển*[1] liên quan đến việc xây cửa Ngọ Môn.

Đại Nam thực lục ghi lại ngày 9-3-1833 là ngày xây cất Đại Cung Môn, Điện Thái Hòa và cửa Ngọ Môn. Đó chính là ngày ghi ở trên hai tấm biển sơn son thếp vàng treo ở cung điện: "Xây dựng năm thứ 14 triều Minh Mạng, tháng Giêng, cát nhật".

Ở đây, để hiểu chính xác hơn diễn tiến công việc của ngày hôm đó, ta cần tìm hiểu những thói tục ma thuật của người Việt. Một ngôi nhà cần được xây dựng vào ngày tốt. Các ngày ấy thường được ghi trên lịch hoặc nhiều trường hợp do thầy bói định.Việc dựng nhà thật ra là việc dựng cột kèo hay ít ra là các cột của giàn kèo đầu tiên. Nhiều khi, vào ngày tốt đã được chỉ định mà gỗ chưa chuẩn bị sẵn sàng thì chôn

---

[1] *Hội điển*, quyển CCIX, các tờ 11ab, 13ab.



Hình 58 - LA BÀN PHONG THỦY TRUNG HOA CHỈ CÁC HƯỚNG THUẬN HỢP CHO VIỆC XÂY DỰNG KINH THÀNH[1]

Chú thích: A, vị trí Điện Thái Hòa - BCDE, vòng thành điện - abcde, vòng thành Kinh thành Huế - A' B', trục Điện Kinh thành.

---

[1] Các chi tiết này được trực tiếp lấy từ một la bàn phong thủy. Hình vẽ do G. Dumoutier, *La Géomancie chez les Annamites - Thuật phong thủy của người Việt* - trong tạp chí *Revue Indochinoise*, tháng 2-1994, tr. 212, có vài điểm khác. Các vòng không cần thiết được thâu nhỏ lại. Vòng thành của Điện và vòng thành của Kinh thành là theo bản đồ của Ban Địa lý tỷ lệ 1/25.000[e].

hai cột và bên trên gác một thanh ngang tượng trưng cho giàn kèo đầu tiên: nguyên tắc là được bảo toàn; việc dựng tạm như thế cốt chỉ thu được tại nơi sẽ dựng nhà sau này và cho người cư ngụ trong tương lai mọi thuận lợi do tuân thủ việc chọn lựa ngày tốt.

Các cung điện của Kinh thành đều có ghi rõ ràng các can chi, ngày khởi công xây dựng. Các bảng ghi ngày tháng xây dựng đều có ghi ngày tốt giờ tốt. Hẳn rằng Gia Long và Minh Mạng khi cho xây dựng đều tuân thủ các tập tục này: họ chọn ngày tốt, và ngày hôm đó họ cũng thực hiện một thao tác quan trọng bậc nhất, đó là việc thượng lương.Trước hôm đó, họ cho chuẩn bị kỹ lưỡng: ban đất, chuẩn bị nền móng, trụ cột, bào đẽo các cột kèo v.v... Cũng như ở Tây Phương người ta tổ chức long trọng lễ đặt viên đá đầu tiên; nhưng ngày hôm đó không chính xác là ngày khởi công.Vì thế nên hiểu ý nghĩa của ngày tháng được nêu trong văn bản về các việc xây dựng của người Việt[1].

V - CỬU ĐỈNH[2]

Biên niên sử thời Minh Mạng đã rất quan tâm đến việc dựng lập chín đỉnh lớn bằng đồng trước Thế Miếu, không quên nhắc lại các văn bản ghi nhận các lời của nhà vua phán nhân dịp này.

---

[1] Tôi ghi nhận điều này là nhờ Ông Orband.

[2] Đã được đăng trong *Bulletin des Amis du Vieux Hué* Hanoi, 1914, số 1, tr. 39 - 462

Minh Mạng đã biết dùng từ ngữ và cú pháp phù hợp với nội dung; bởi lẽ từ thời niên thiếu, ông ta đã được nuôi dưỡng với văn chương cổ điển, say mê truyền thống, ý thức về tầm quan trọng và cao cả trong việc hoàn thành đúc và đặt trước đền thờ tổ tiên nhà Nguyễn cửu đỉnh theo truyền thống thời cổ đại Trung Hoa gắn liền với số phận các triều đại vua chúa.

Nhà vua dùng nhiều ẩn dụ, trình bày lý lẽ hành động và mục đích của mình. Ông ta phác thảo những chỉ dẫn cần thiết. Nhưng có lẽ chúng ta mong đợi những chi tiết cụ thể hơn: nếu ta hiểu được ý nghĩa tượng trưng Minh Mạng gán cho mỗi đỉnh thì chúng ta lại mù tịt về địa điểm, phương cách đúc, tên và phường thợ đã thực hiện công trình.

Trong *Minh Mạng chính yếu*, xem như là nhật ký của đương triều, thường cho chúng ta khá nhiều chi tiết lý thú, lại chẳng nói gì hết về việc dựng cửu đỉnh. Ta đành bằng lòng với những gì ghi trong *Đại Nam thực lục*:

"Năm Ất vị, thập lục niên triều Minh Mạng, vào mùa Đông, tháng mười âm lịch (20-11 - 19-12-1835)[1].

"Đây là lần đầu tiên[2] đúc cửu đỉnh.

"Vua dụ Nội các rằng:

---

[1] *Đại Nam thực lục chính biên đệ nhị kỷ*, CLX, tờ 1a.

[2] *Đại Nam thực lục chính biên nhị kỷ*, CLX, tờ 27ab, 28a.

"Các đỉnh, đối với chính vị, vì là ngưng tập Thiên mệnh, thực là đồ quí trọng ở nhà Tôn Miếu.

"Xưa các minh vương thời Tam Đại[1], lấy kim loại do các quan mục bá chín châu dâng cống[2] đúc chín cái đỉnh dùng để lưu truyền đế chế và đảm bảo sự kế thừa hợp pháp và đó cũng là một tục lệ cao cả nhất và bền lâu nhất;

"Trẫm kính nối nghiệp trước, và hằng nhớ tới các khuôn pháp cao cả các ngài truyền lại. Nay muốn phỏng theo đời xưa, đúc 9 cái đỉnh đặt ở Thế Miếu.

"Chính giữa: *Cao* đỉnh	高
"Tả nhất: *Nhân* đỉnh	仁
"Hữu nhất: *Chương* đỉnh	章
"Tả nhị: *Anh* đỉnh	英
"Hữu nhị: *Nghị* đỉnh	毅
"Tả tam: *Thuần* đỉnh	純
"Hữu tam: *Tuyên* đỉnh	宣
"Tả tứ: *Dụ* đỉnh	裕
"Hữu tứ: *Huyền* đỉnh	玄

"Nhờ đó, việc truyền đế chế vạn niên vững bền minh hiển!

"Chuẩn cho quan phần việc theo đúng kiểu mẫu mới định mà đúc. Sẽ phái hai viên Khoa đạo và hai

---

[1] Nhà Hạ 2250 - 1766 trước CN; nhà Thương, 1783 - 1122 trước CN; nhà Chu, 1122 - 247 trước CN.

[2] Các quan mục bá chín châu thời đế chế Trung Hoa.

viên Quản vệ kiểm soát đôn đốc việc làm. Đường quan Bộ Công cũng sẽ theo sát công việc và đặt tâm vào công trình.

"Mặt khác, Hoàng đế còn nhắc nhở Thượng thư Bộ Công:

"Trên các đỉnh sắp đúc, phải cho khắc hình sông, núi và mọi vật. Không cần phải khắc đủ; nhưng phải khắc rõ tên vật gì vào chỗ thích hợp, như là tài liệu giúp người ta biết cái gì, vật gì. Y như ý định người xưa khi trình vẽ các vật khác nhau".

Thế là vào khoảng tháng 12 năm 1835 công việc đúc đỉnh được bắt đầu. Nhưng mãi đến năm sau, 1836, thì các đỉnh mới được hoàn thành. Điều ấy cắt nghĩa cho việc *Đại Nam nhất thống chí* xuất bản năm thứ 13 Duy Tân (1906) ghi ngày đúc đỉnh là năm thứ 17 Minh Mạng mặc dù trên hông đỉnh ghi là năm thứ 16[1].

Đại Nam thực lục, cũng vào năm ấy[2], cho ta biết sau khi đúc xong, thì tiến hành việc đục và khắc các hình ảnh trang hoàng đỉnh. Nhà vua lấy làm thán phục về kết quả công trình. Hoàng đế cho rằng thần thánh đã phù trợ các tay thợ; tuy vậy, không quên tưởng thưởng, dù xem ra hơi sơ sài, tất cả những ai đã cộng tác vào việc đúc đỉnh. Các thần thánh siêu nhiên cũng được dâng lễ tạ ơn vì nghĩ là họ đã cộng tác vào công trình...

---

[1] *Đại Nam nhất thống chí*, I, 10b.

[2] *Đại Nam thực lục chính biên đệ nhị kỉ*, CLXIX, 1a, 9ab.

"Năm *Bính Thân*, năm Minh Mạng thứ 17, mùa Hạ, tháng Năm (14-6 - 13-7-1836)[1].

"Cửu đỉnh đã đúc xong. Người ta truyền chọn các thợ khéo tay nhất để đục và chạm hình ảnh các vật.

"Trước tiên tưởng thưởng một tháng lương tiền mặt những ai đã tham gia giám sát công trình cho đến quan binh, các đội. Thợ và phụ thợ thì phân phát ban thưởng toàn bộ là ba trăm quan tiền.

"Nhà vua phán với Nội các:

"Việc đúc đỉnh là công sức con người, nhưng việc hoàn thành một công trình quan trọng như thế chắc hẳn là có thần thánh độ trì.

"Truyền lệnh cho quan Thượng thư Bộ Lễ chu đáo chuẩn bị lễ tạ."

Về mặt kỹ thuật ta cần lưu ý là công trình được thi công vừa do các toán quân binh và các thợ chuyên nghiệp. Công trình còn được cả quan văn võ, các quan thanh tra và nhân viên Bộ Công giám sát. Thân đỉnh được đúc trước rồi mới vẽ hình trang trí. Tiến hành như thế nào? Trong văn bản vừa rồi, thấy nói đến chạm, đến khắc. Một đoạn xa hơn thì nói đến đúc. Về điều này tôi xin phép không đề cập tới sợ rằng không đủ khả năng chuyên môn.

---

[1] Theo các chỉ dẫn do quyển CLXIX cung cấp (*Đại Nam thực lục...*) tờ 4b, pho 5, 6; sự việc trích dẫn có lẽ xảy ra sau ngày *Canh Dần* tức sau 21-6.

Tựu trung thì việc đúc đỉnh kéo dài trong khoảng 6 tháng, từ tháng 12 năm 1835 đến tháng 6 năm 1836. Thêm một ít thời gian, cho đến tháng 3-1837, để trang trí trên đỉnh. Một văn bản thứ 3 trong *Đại Nam thực lục* kể lại nghi lễ đặt đỉnh[1].

"Năm *Đinh Dậu*, năm thứ 18 triều Minh Mạng, vào mùa Xuân, tháng Giêng, ngày *Quí Mão* (1-3-1837), người ta đặt ngay ngắn cửu đỉnh trước sân Thế Miếu.

"Trước đó, người ta đã đúc đại đỉnh, chín chiếc. [Chiều cao từ 5 đến hơn 6 thước; chu vi đo được từ 11 thước 6 tấc đến 11 thước 8 tấc; cân nặng 4100 hoặc 4200 cân tùy theo chiếc].

"Phàm các thứ chim cá, giống thú cây cỏ cùng đồ binh khí, xe, thuyền cho đến thiên văn địa lý trong nước, lớn nhỏ đều đủ, đều theo hình ấy mà đúc[2].

+
+ +

"Sau một năm, công việc hoàn thành. Lệnh truyền cho các ban sở trực thuộc, sau khi đã tịnh chay, chọn ngày lành tháng tốt để dựng đỉnh. [Đế thì dùng thạch phu][3].

---

[1] *Đại Nam thực lục chính biên đệ nhị kỷ*, CLXXVII, tờ 1a, 29b, 30ab.

[2] Tiếp theo sau là nêu chi tiết các hình trang trí trên mỗi đỉnh.

[3] Từ *phu*, theo tự điển, chỉ một loại mã não thứ cấp, loại đá giống ngọc, màu hồng có vân trắng. "Phu" dùng ở đây chắc để chỉ một loại đá nào đó. Thực tế thì các đỉnh được đặt trên đá Thanh Hóa, loại cẩm thạch gọt dũa cẩn thận.

"Đến ngày, Hoàng đế thân hành đến Thế Miếu, tế trọng thể để cáo gia tiên vụ việc. Nghi lễ xong, nhà vua ban sắc chỉ:

"Ta đã nghiên cứu và tìm hiểu những gì liên quan đến việc đúc đỉnh và việc thể hiện biểu tượng các vật thể của thời cổ xưa. Nhưng các hiện vật cổ còn lưu rất hiếm hoi; các biên chép hoặc truyền khẩu không đúng. Người ta còn biết khá nhiều về các vạc sử dụng trong công việc nấu nướng; nhưng các đại đỉnh quan trọng, cao cả, không những các triều đại gần ta cũng không có mà ngay cả thời Tam Đại cũng rất ít chi tiết.

Nay, noi theo cổ nhân, và để nối tiếp ý định của các ngài, mà lấy ý thêm bớt, chúng ta đã hoàn thành việc đúc đại đỉnh, số lượng chín chiếc, cao lớn, vững bền, khối lượng đường bệ, không tì vết, không mảy may bất hảo, xứng đáng để dùng làm vật dụng lưu truyền qua các thế hệ; rồi các con ta, rồi các cháu ta, hết thảy, sẽ không ngừng lưu giữ vẹn toàn.

Sắc chỉ này phải được công bố khắp 31 trực tỉnh và Trấn Tây thành[1]*, ngõ hầu khắp nơi đều biết*".

Văn phong của Minh Mạng là văn phong của nhà Nho. Có đủ nét duyên dáng và cả những khó khăn, tôi sẽ thêm tất cả các hàm ý. Các tài liệu liên quan đến các đỉnh thì toàn là từ, là thành ngữ mà ý nghĩa thì chồng chéo, tương tầm, quyện lẫn, tương nhập làm cho văn bản thì rất phong phú và ý tưởng thì rất phức

---

[1] Sài Gòn.

hợp. Nhiều câu, quá gọn, quá giản khiết làm ta liên tưởng đến những bức tranh xa thẳm, thâm sâu, mở ra cả những không gian mênh mông hoặc những bức họa cảnh sắc xa vắng, đường nét kéo dài đến vô tận. Mọi dịch thuật đều rất xa nguyên tác và cần cả từng câu dài để diễn nghĩa.

Đoạn đầu sắc chỉ Minh Mạng truyền đúc đỉnh như thế này: "*Các đỉnh, vào chính vị, vì là ngưng tập Thiên Mệnh, thực là đồ quí trọng ở nhà Tôn Miếu*".

Hầu hết các từ cấu thành câu cần được diễn giải, nếu ta muốn hiểu được toàn bộ ý nghĩa tượng trưng liên quan của các đỉnh.

Vương quyền là Thiên mệnh trao phó cho một người cái quyền bính cai trị đồng loại của mình. Mệnh ấy từ trên cao ban xuống, như võ lộ hồng phúc. Các đỉnh rộng mở hướng về trời, "hứng" lấy, "tập trung" lại, "nắn chắc", "ngưng tập", "giữ" lấy mệnh Trời trong sườn thành đỉnh rộng lớn và hùng tráng. Nơi đặt đỉnh là "chính vị" mệnh trời đổ xuống. Vì thế, nhà vua khi cư định cạnh các đỉnh, là ở nơi được trời định, ở "chính vị", ở đúng vào vị trí Trời muốn; và ngai vị là ngai vị hợp pháp, nắm "quyền tối thượng". Vì vậy, cửu đỉnh, đối với nhà vua là tượng trưng cho sự hợp pháp.

Đối với cả triều đại là dấu ấn của sự vĩnh tồn. Thiên mệnh như "un đúc", như "ngưng tập" trên chúng, làm vững bền quyền bính gia vương, đảm bảo việc lưu truyền qua các thế hệ đến "vạn niên".

Vì thế mà các đỉnh là những trọng vật của Thế Miếu. Từ ngữ dùng để diễn đạt ý quan trọng ấy, đó là "trọng đại, đường bệ". Cả hai ý đều tương quan: sức nặng của đỉnh và biểu trưng sự quan trọng của chúng. Mặt khác, nếu chúng là những trọng vật vì ý nghĩa và biểu tượng, thì chúng phải được đúc đường bệ, nặng nề.

Giải nghĩa một vài chi tiết như thế, bằng không, nhiều khi ta không lưu ý hoặc thoạt đầu không hiểu. Trọng khối của đỉnh là vì sự quan trọng của các ý niệm biểu trưng; vị thế của chúng ngoài trời là do vai trò hứng lấy ảnh hưởng từ trời; vị trí trước Thế Miếu vì chúng vừa đảm bảo vừa tượng trưng cho sự trường tồn của triều đại. Qua đó ta thấy chúng không phải đúc để dùng vào công dụng thực tiễn mà chỉ có công dụng siêu nhiên và cho phép tôi được thêm: chúng chỉ dùng để kéo lấy, hội tụ ân phúc của Trời trên ngai hoàng đế và trên triều đại, và cũng để chứng tỏ là thiên mệnh đang ở trên đầu Hoàng đế. Nói tóm lại, chúng vừa là bảo chương vừa là thể hiện minh nhiên Thiên ý.

Vị trí đặt đỉnh, như ta đã đề cập, đóng một vai trò quan trọng, vì nó biểu trưng chỗ đứng chính đáng của nhà vua, và vì thế nên ngôi vị và quyền bính là hợp pháp. Hai ý ấy cũng tương quan mật thiết với nhau. Để cho nhà vua được ở vào chính vị, nghĩa là chính ngôi thì các đỉnh phải được đặt vào đúng nơi, nói cách khác là được đặt vào chính vị. Vì thế phải đảm bảo chọn cho đúng nơi. Lại nữa, đỉnh phải được đặt vững

vàng, không lung lay, trên ba chân vững mạnh như là dấu chỉ sự vững bền.

Cách diễn đạt của nhà biên niên sử về việc đặt đỉnh cũng đặc biệt. Họ dùng một từ có nghĩa đen là "đặt quân bình, đặt vững vàng, đặt cho đúng, đặt thế nào đó để đỉnh được yên hàn, không lung lay". Và dần dần ta tiến đến một ý nghĩa tượng trưng, một nghĩa bóng. Nhà biên niên sử quả thật thường dùng từ có nghĩa "yên" (an), "tịnh". Khi Minh Mạng cho đặt đỉnh cũng truyền đặt trên một bệ vững vàng; ông không muốn đỉnh phải lung lay. Nhưng cái quân bình ấy, cái yên ổn ấy chỉ tìm được khi chúng biểu trưng cho cái vững bền, yên ổn của ngôi vua. Đỉnh không vững thì uy quyền cũng lung lay; sự vững bền của đỉnh gắn liền với sự yên ổn của triều đại nhà Nguyễn.

Vì thế mà sự vững vàng của các đỉnh rất được quan tâm chú ý.

Không những chỉ nghĩ đến các phương diện vật chất, xây nền bằng đá, mà còn tinh chay, chọn ngày. Việc đúc đỉnh được Minh Mạng giao phó đã hoàn thành nhờ thần thánh che chở phù hộ, như ta thấy trước đây, nên việc dâng lễ tạ đã được tiến hành. Việc dựng đỉnh nghi lễ còn trọng thể hơn: đích thân Minh Mạng đến Thế Miếu cáo cùng tiên tổ việc hệ trọng vừa hoàn thành. Và khi nhà vua tuyên bố cho toàn nước và ghi trong sắc chỉ rằng, con cháu ông muôn đời sẽ lưu truyền và giữ gìn nguyên vẹn chúng, ý nhà vua muốn các người nối nghiệp sẽ giữ vững mãi ngai vàng.

Bây giờ thì ta hiểu tầm quan trọng của cửu đỉnh ở Thế Miếu: các nghi lễ khi đúc và dựng đỉnh; tín ngưỡng biến chúng thành các vật linh thiêng cao độ.

Vài giải thích lịch sử cần thiết. Đó là vào khi vua Vũ [禹] đời Hạ [夏], trị vì từ 2205 - 2198 trước Công nguyên, ông là người đầu tiên nghĩ đến chuyện đúc chín cái đỉnh khổng lồ. Ông ta đã cho khắc trên sườn đỉnh bản đồ chín châu nguyên sơ của vương quốc, trên đó có nêu rõ cống lễ đặc biệt mà mỗi một châu buộc phải triều cống, hoặc theo nhiều người khác, thì đó là các loại loài vật thiên nhiên. Điều ấy giải thích tại sao Minh Mạng quyết định "noi theo cổ nhân", đã cho khắc trên các đỉnh tinh tú, cây cỏ, một số thú vật và nhiều phong cảnh trong nước. Các đỉnh, như thế trong chừng mực nào đó, tượng trưng cho vương quốc và hơn thế nữa tượng trưng cho toàn vũ trụ.

Suốt thời cổ đại Trung Hoa, việc chiếm cứ đỉnh gắn liền với tước vị quyền bính hợp pháp. Nhưng hoàng đế Châu Hiền Vương (368 - 320 trước công nguyên), mệt mỏi vì phải bảo vệ không ngừng, phòng thủ mưu đồ của người khác, đã cho ném chúng xuống Động Đình Hồ [洞庭湖] từ đó không bao giờ vớt lên được. Dưới thời *Đường* (T'ang),Võ Hậu [武后] (649 - 705) tiếm quyền muốn thiết lập triều đại đã cho đúc đỉnh theo như vua Vũ. Một huyền thoại khác thì cho là việc đúc đỉnh còn xa hơn, từ thời huyền sử Hoàng đế đã cho đúc 3 đỉnh[1].

---

[1] Theo Corentin Petillon *Allusions littéraires*, tập 2, tr. 516, số 13 *Variétés sinologiques*, Thượng Hải, 1898.

Tính chất quan trọng của đỉnh đã làm nẩy sinh nhiều thành ngữ ghi trong từ điển:

[定鼎] *định đỉnh* – "đặt đỉnh", nói rộng ra là "dựng triều đại"; [革鼎] *cách đỉnh*, "đổi đỉnh", suy rộng ra là "hủy, đổi triều đại".

Như thế, về phương diện chính trị, quả là trọng tội khi phạm thượng vào các đỉnh, "chuyển dịch, đổi đỉnh". Đối với người Việt thì "chuyển dịch, đổi đỉnh" khiến chính nhà vua, chính hoàng tộc, chính triều đại, chính cả vương quốc sẽ bị đe dọa khi đang an bình thịnh vượng.

VI - THAY ĐỔI Y PHỤC DƯỚI THỜI VÕ VƯƠNG, HOẶC KHỦNG HOẢNG TÔN GIÁO Ở HUẾ VÀO THẾ KỶ XVIII[1]

Vào khoảng giữa thế kỷ XVIII, Võ Vương ban hành đạo dụ thay đổi y phục người Việt. Về việc này chúng ta có hai nguồn tài liệu: Ký sử nhà Nguyễn trước Gia Long[2] và bài ký sự Đàng Trong do một vị Thừa sai để lại, cha Koffler[3].

Sự việc như thế là chắc chắn không có gì đáng ngờ vực. "Vào năm *Giáp Tý*, 1744..., chúa... cho thay đổi y phục và các tập tục của dân chúng; cả chúa lẫn dân bắt đầu một kỷ nguyên mới". *Đại Nam thực lục* ghi

---

[1] Đã được đăng trong B.A.V.H, Hà Nội, 1915, tr. 417 - 424.

[2] *Đại Nam thực lục tiền biên*, quyển X, tờ 11.

[3] *Lịch sử Đàng Trong*, Jean Koffler. Bản dịch tiếng Pháp của Cha V. Barbier, Hội Thừa sai, đăng trong tạp chí "*Revue Indochinoise*".

biến cố ấy như thế. Phía cha Koffler thì ghi như thế này: "Vào năm 1744, một đạo dụ được ban hành và người Đàng Trong phải bỏ y phục luộm thuộm xứ Bắc Hà để mặc lấy y phục mới đúng như người Trung Hoa".

Cả hai tài liệu đều nêu những chi tiết về những trường hợp đi đôi với đạo dụ ấy. Tuy vậy cũng còn nhiều điểm còn mù mờ. Chúng tôi cố gắng trình bày vấn đề theo như đã được biết.

Trước hết nên nhớ rằng là chúng ta đang ở vào năm *Giáp Tí*: đó là năm khởi đầu của một chu kỳ mới sáu mươi năm; đó là một năm có tầm quan trọng đặc biệt không những về phương diện thời gian mà cả về phương diện tôn giáo hay đúng hơn là ma thuật. Những ngày đầu năm, đối với người Việt, có ảnh hưởng đến toàn cả năm; cũng vậy, năm đầu tiên của chu kỳ cũng chi phối toàn bộ chu kỳ, đưa đến hạnh phúc hay rủi ro cho cá nhân hay cho toàn đất nước. Cái ảnh hưởng ban đầu đó người Việt gọi là *may xưa* "cái may quá khứ" hoặc có lẽ chính xác hơn là "cái may ban đầu"[1], thành ngữ này tương ứng với từ "étrenner" - *mở hàng, bắt đầu* - và với các tín ngưỡng bình dân mà ở Pháp người ta thường gắn liền với từ ngữ này; ảnh hưởng này còn thể hiện cả trong các hành động thường nhật dẫn đến một số tín ngưỡng có lẽ không cần nhắc lại ở đây.

---

[1] Từ *xưa* tiếng Việt chắc là gần với từ Hán-Việt [初] *sơ* có nghĩa là "bắt đầu, trước tiên".

Một lý lẽ đặc biệt khác đã làm tăng tầm mức quan trọng của năm đầu chu kỳ này. "*Hết tám đời trở lại kinh đô*" - người Việt truyền nhau như vậy.

Cha Koffler có ghi lại lời sấm này, hồi đó đang lưu truyền trong nước, hoặc ít nhất cũng được nhắc đi nhắc lại trong Triều đình Nguyễn là chỗ ông thân quen. Ông đã thuật lại và thêm vài chi tiết:

"Vào năm 1754, nhà vua mời một cư sĩ danh tiếng vào triều. Ông cụ tuổi 80 và ở trên một đỉnh núi cao thuộc các trấn phương nam. Sau khi ông diện kiến, nhà vua... chất vấn nhiều câu và hỏi một số vấn đề liên quan đến vận mạng đất nước. Trước khi trả lời, người này đã khôn khéo yêu cầu cho mọi người chung quanh đi ra. Về sau nhà vua có cho các người thân thuộc biết điều bí mật và buộc phải giữ kín. Câu sấm có ý nghĩa từng chữ như thế này: "Sẽ có tám vị thủ lĩnh ở Đàng Trong, không thêm một vị nào; khi núi biến thành lũng sâu; khi cửa biển lấp; khi bản tính người ta thay đổi; khi những con người mới xuất hiện, thì bấy giờ vương quốc sẽ qua tay người khác và bị cai trị do những người khách lạ".

Tiếp đến vị Thừa sai bình luận về các chi tiết khác của câu sấm, và nhân đó kể lại việc ban hành đạo dụ đổi y phục. Ông ta viết:

"Ta hãy xem giá trị ý nghĩa của câu sấm: Vị vua hiện tại là vị thứ tám ở Đàng Trong. Núi biến thành thung lũng: vào năm 1746 các núi cao bị nứt ở giữa, tạo thành một vùng đồng bằng rộng lớn thiên nhiên,

trố lên một cây rất cao lớn. Các cửa biển bị đóng: đã xẩy ra rồi, trước năm 1743, ba cửa biển tàu không còn vào được kể cả thuyền chuyên chở của Đàng Trong. Cuối cùng, người cũ đã biến đi và người mới xuất hiện; quả vậy, vào năm 1744, một đạo dụ được ban hành và người Đàng Trong phải vứt bỏ y phục cổ lỗ của người Bắc Hà và mặc lấy y phục mới đúng như người Trung Hoa".

Cha Koffler không dám kết luận và khôn ngoan để việc thực hiện lời sấm trong tay Chúa. "Tuy vậy, lời sấm đúng hay sai thì chỉ có Chúa mọi muôn nước biết mà thôi".

Đại Nam thực lục nói về lời sấm nhân biến cố xẩy ra năm 1744. Cha Koffler kể lại lời sấm ấy vào năm 1754. Nhưng ông ta nói rõ là việc thay đổi y phục, có liên quan đến lời sấm qua *Đại Nam thực lục*, xảy ra đúng vào năm 1744. Để hài hòa hai thời điểm trên, ta có thể giả thiết rằng vị cư sĩ chỉ nhắc lại, trước mặt Võ Vương, vào năm 1754, một lời sấm đã được lưu truyền từ mấy năm trong xứ mà thôi.

Mặt khác, Việt Nam vào thời ấy hình như đang trải qua một khủng hoảng tôn giáo, một cơn sốt với các lời sấm. Họ đang đợi cái gì đó, và mọi biến cố xảy ra, bình thường hay lạ thường, đều được gán liên quan vào cơn sốt đợi chờ ấy. Ta còn có một tư liệu thứ ba, với một số chi tiết khác, cho thấy được cái tâm trạng ấy.

Vào năm 1740, một vị Khâm sai Tòa thánh, Giám mục De la Beaume, đang ở tại Huế với thư ký là cha

Favre, đã để lại một bản tường thuật về chuyến viếng thăm ấy, qua đó ta có thể thu góp khá nhiều thông tin đủ loại. Cha Favre nói đến các lời sấm đang lưu truyền vào thời ấy và kể lại cho chúng ta theo quan điểm của ông[1].

Võ Vương vừa mới tức vị. Một thời gian sau, các vị "Sư Sãi" đã nỗ lực cố gắng để hướng vị vua mới chống lại Kitô giáo.

"Họ nói với nhà vua... rằng cơn giận dữ của Trời đã thể hiện qua nhiều biến cố kinh khủng: 1- Qua việc thiên tai do núi lở, làm đất rung chuyển đến tận gốc; 2- Qua việc một đạo chuột đen tàn phá nông thôn; 3- Qua việc cửa biển cách Huế ba dặm đã bị cát lấp; họ thở dài cho đó là tai ương do các ngài thần thánh nổi giận và ganh tỵ với đám dân đã bỏ thờ cúng, lại lập bàn thờ, thờ lạy vị Chúa xa lạ của người Âu đến lấn lướt các ngài".

Võ Vương đem vụ việc ra bàn luận. Quan Thượng thư đứng đầu nội các cho đó chẳng qua là những hiện tượng, biến cố do hậu quả tự nhiên mà thôi. Hai vị quan khác thì ngược lại, phát biểu cho rằng "cần đuổi người Âu, chúng là những kẻ xúi giục và vu khống". May thay, vị quan thứ tư, "chú của vua, Thượng thư Bộ Binh, người được xem như là có đầu óc nhất và được nhà vua giao phó nhiều việc" lại thiên về ý kiến

---

[1] *Lettres édifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de la Beaume*, M. Favre.Venise, 1746, tr. 134 - 136

của vị quan thứ nhất, đã nêu những công đức của các vị Thừa sai trong nước và lên án ngay cả các vị sư. "Lời tấu của vị quan không làm nhà vua mảy may bất bình". Các vị sư không nãn. "Họ dụ dỗ một kẻ phản trắc giả vờ làm tiên tri, báo trước một nạn đói sẽ hoành hành khắp nước, rằng thời buổi xóa đi những khổ cực của quần chúng không còn xa, nhiều hào kiệt chống lại vua chúa và các dân sẽ bị hủy diệt vì chiến tranh và dịch hạch vì đã bỏ thờ cúng các chính thần và khuôn pháp của Khổng; chỉ còn một phương thế duy nhất để đề phòng các tai họa ấy; rằng ông ta là người được chư thần yêu quí và gửi tới để loan truyền chân lý và các lề luật của trời và ông ta sẵn sàng để chết, để hy sinh như vật hy tế để nguôi cơn giận của chư thần.

"Các lời bịp bợm ấy, dù là rất vụng về, cũng gây nhiều ấn tượng cho dân chúng và tạo cơ hội cho hàng ngàn luận thuyết hoang đường. Nhà vua nghe biết tất cả; một hôm, hoặc bông đùa, hoặc nghiêm trang, vua kể lại với các bà trong cung; trong số các bà, một bà khôn ngoan nhất đã trả lời là: người xưng mình là tiên tri ấy chắc chắn là một tên phỉnh gạt, một kẻ vô lại, đáng bị trừng trị nặng nề vì dám mê hoặc dân chúng...".

Nhà vua liền bỏ tù. Ông ta đành thú nhận và bị chém đầu.

Câu chuyện cha Favre kể có nhiều điểm phù hợp với câu chuyện của cha Koffler, và đoạn văn gọn gãy

trong *Đại Nam thực lục* cũng diễn tả cùng một hoàn cảnh. Suốt trong thời kỳ Võ Vương cai trị, nhưng chủ yếu là mấy năm đầu, Đàng Trong và Triều đình đầy dẫy những tiếng đồn thổi. Các nhà tiên tri tự xưng là được ơn trên báo trước những tai họa khủng khiếp; hoặc là những câu sấm vô danh lan truyền trong dân chúng và từ đó nơi nầy, nơi kia họ cụ thể hóa ra, lập đi lập lại, lưu truyền, rồi phóng đại thêm, tạo ra một tâm trạng hoang mang nguy hại cho sự an tĩnh của vương quốc.

Cả ba tài liệu trên cho thấy Võ Vương am tường tình thế. Không những ông ta biết những lời đồn đãi trong dân chúng mà còn tin tưởng nữa. Không phải như ta có thể nhầm tưởng như ban đầu là các vị Thừa sai làm chứng chuyện ấy, mà *Đại Nam thực lục* cũng nói rõ rằng vì những tiếng đồn ấy mà Võ Vương cho quần dân thay đổi y phục: "Vì có lời sấm là hết tám đời sẽ trở lại kinh đô, vì thế mà nhà vua cho thay đổi y phục và tập tục của dân; dân và vua đều sẽ bắt đầu một kỷ nguyên mới".

Ta hãy xem những phương thức Võ Vương dùng để chữa trị tình thế theo những tiếng đồn lan truyền trong nước.

Trước tiên, cần lưu ý là việc thay đổi y phục do Võ Vương đề ra chỉ là một chi tiết phụ trong một chương trình cải tổ rộng lớn của cả nước và đặc biệt ở kinh đô. Vị chúa mới, ngay sau khi lên ngôi, noi theo tiền nhân đã cho xây một cung điện mới, trên mảnh đất

Phú Xuân, bên trái cung điện cũ, nghĩa là, theo một số tư liệu khác, tức ở góc tây nam Kinh thành hiện tại, ở vị trí Cơ mật viện. Đó là vào khoảng cuối năm 1738 và đầu năm 1739. Mười lăm năm sau, vào năm 1754, hoàng cung được tô điểm thêm nhiều cung điện, vườn cây, hồ nước. Năm 1744, sau ba lần được các quan cổ vũ yêu cầu, Võ Vương xưng vương. Nhân dịp này ông cho đúc ấn riêng, gọi cung bằng điện, đồng thời cứ giữ tước hiệu triều Lê, thêm một vài nghi thức mới. Các bậc tổ tiên đều được ban tước; hoàng gia cũng được nhận các tước đặc biệt; đội quân bảo vệ được gọi là Võ Lâm, cách gọi này được giữ mãi cho đến cả sau Gia Long; các phòng hành chính thì được lập thành bộ, cả thảy có sáu; bộ phận các Nho sĩ trí thức được gọi là Hàn Lâm; cuối cùng, một chỉ dụ đặc biệt qui chiếu việc thay đổi y phục mà chúng ta đã từng nói tới, đồng thời qui định phẩm phục các quan văn võ chiếu theo các qui chế của các triều đại ngày trước. Nhiều chỉ dụ khác đã bổ sung hoặc sau này bổ sung cho tất cả mọi cải cách ấy. Qui định về thi cử; tổ chức lại các công lẫm và 12 trấn; phát hành đồng tiền mới v.v...

Bây giờ ta mới hiểu câu ký sử: "*Nhà vua cho thay đổi y phục dân chúng; dân cũng như vua đều bắt đầu một kỷ nguyên mới*". Bây giờ ta mới hiểu tại sao nhà ký sử kết thúc phần liệt kê các thay đổi bằng câu sau đây: "*Bằng cách ấy, ta đã thấy xuất hiện một nền văn minh rạng ngời hoàn toàn mới*". Võ Vương muốn canh tân tất cả: chính nhà vua, cả triều đại, quần thần, kinh đô, hành chính, cả nước.

Mọi cải tổ ấy đều do một lời sấm hoặc những lời sấm đang lan truyền trong nước. *Đại Nam thực lục* nói rõ chuyện ấy. Thoạt nhìn cứ tưởng là tương quan nguyên nhân và hậu quả chỉ nhằm thay đổi y phục. Nhưng nếu ta xem xét kỹ ý nghĩa của hai ý của nhà biên niên sử tôi vừa trích dẫn và vị trí của nó sau khi đã liệt kê những thay đổi do Võ Vương đề xướng thực hiện, ta thấy là các cải tổ trên đều tương quan chặt chẽ với lời sấm; chính vì lời sấm ấy mà Võ Vương cũng như thần dân hết thảy bắt đầu một kỷ nguyên mới.

Nay ta xét kỹ lưỡng xem thử Võ Vương đã vâng theo động cơ nào.

Nội dung văn bản của lời sấm, theo như ba tư liệu mà chúng ta được biết, hàm chứa một đe doạ. Cha Koffler trích lại: "*Bấy giờ vương quốc sẽ sang tay người khác và được cai trị bởi những người xa lạ*". Còn cha Favre thì ghi: "*Người ta sẽ xóa đi những khổ cực của quần chúng, nhiều hào kiệt chống lại vua chúa và nhân dân sẽ bị hủy diệt vì chiến tranh và dịch hạch*". *Đại Nam thực lục* thì chép: "*... sẽ trở lại kinh đô*". Phải hiểu thế nào về kinh đô? Cũng có thể hiểu là kinh đô toàn hảo, kinh đô lý tưởng, và do đó là kinh đô cuối cùng. Nhưng theo tôi thì nên hiểu nó đứng trên góc độ địa lý và lịch sử. Hồi ấy Huế chỉ là kinh đô phụ thuộc và xa xôi, đã từ gần hai thế kỷ cách biệt với vương quốc thực sự của Việt Nam là kinh đô đóng ở phía Bắc. Vậy chính *kinh* ở đây là

kinh đô của nhà Lê. Do đó trở về kinh có nghĩa là sự thần phục của Đàng Trong, là sự sụp đổ của nhà Nguyễn. Ý nghĩa thực phù hợp với đoạn văn của cha Koffler và hài hòa với văn bản của cha Favre. Võ Vương bị đe doạ mất kinh đô và ngai vàng.

Vậy phải thoát khỏi vòng tai ương đó.

Khi nghiên cứu, tôi không nói đến những thực hành tôn giáo, nhưng những thực hành ma thuật mà người Việt thường pha trộn vào đời sống tôn giáo của họ và dùng làm những qui thức chỉ đạo cho đời sống của mình, ta thường thấy họ cố gắng đánh lừa định mệnh. Hành động đánh lừa vô hại là nhằm tránh xa một biến cố không tốt; một phần nhỏ có thể thay thế cho tất cả; việc khởi đầu của một hành động được xem như có thể thay thế cả hành động trọn vẹn; cái bên ngoài được coi như là chính thực tại. Cũng chẳng cần cho ví dụ. Có thể nói rằng đó là thường nhật. Võ Vương đã dùng các nguyên tắc ấy để xua đuổi cái số phận tai hại đang chờ đợi ông.

Kể từ Nguyễn Hoàng, ông là vị chúa thứ tám ở Huế; chính ông là thế hệ thứ tám; chính ông sinh thời là phải trở lại kinh đô và lại phải tùng phục các vị vương phương Bắc; chính ông là vị thủ lĩnh cuối cùng ở Đàng Trong.

Có thể nói rằng câu sấm như thế gồm hai phần: phần thứ hai cho thấy cái tai hoạ, việc thay đô, đổi chúa; phần thứ nhất thì cho biết vào thời nào có sự

thay đổi ấy và như thế nói lên điều kiện cần được thực hiện để biến cố thứ hai xảy đến: đó là đến vị thủ lĩnh thứ tám. Các biện pháp của Võ Vương là nhằm xoá tan cái trường hợp nói trong vế thứ nhất, trường hợp cần có để vế thứ hai của lời sấm được thực hiện, và đồng thời thực hiện vế thứ hai của lời sấm một cách nào đó mà cả ông ta lẫn triều đại đều không liên lụy.

Thế là ông ta đã thay đổi cả cung điện, cả triều đình, cả nền hành chính, và cả toàn dân. Các thay đổi ấy chỉ toàn là bên ngoài: về cung điện thì thay đổi vị trí; triều thần thì thay tên đổi phục; hành chính thì thay tước; dân chúng thì thay y phục. Mặc dầu vậy đó là một tình trạng của "sự việc mới"; *Đại Nam thực lục* đã ghi lại đến hai lần: "*Như thế, dân cũng như vua đều bắt đầu một kỷ nguyên mới*". "*Người ta thấy xuất hiện một nền văn minh rạng ngời hoàn toàn mới*". Hết thảy đều mới, vua cũng như kinh đô. Như vậy tai họa đã được Võ Vương đảo ngược tình thế. Lời sấm vẫn hoàn toàn có lợi về phía ông ta. Sấm cho rằng sẽ có người lạ đến nắm quyền. Nhưng người lạ là chính ông ta: ông ta không còn là vị chúa thứ tám của nhà Nguyễn ở phương Nam; ông ta là một vị chúa mới, khởi đầu một nền hành chính mới và một dòng vua mới rạng rỡ nắm quyền cai trị một dân tộc mới. Sấm tiên báo trở lại kinh đô, tức là chính đô Bắc Hà. Nhưng cái kinh đô ấy không gì khác hơn là kinh đô ông ta vừa thiết lập; kinh đô này là kinh đô mới của

ông, với các quần thần tước hiệu và phẩm phục mới, với thần dân có thể nói khó mà nhận ra, bởi vì, như cha Koffler đã cho biết: “người Đàng Trong đã vứt bỏ y phục luộm thuộm của người Bắc Hà và mặc lấy y phục mới đúng như người Trung Hoa.”

Đó là mục đích Võ Vương đề ra khi ông ta ra lệnh dân chúng thay đổi y phục. Ông ta muốn thực hiện lời sấm theo ý mình và chuyển hướng tai ương đang đe dọa. Cách luận cứ này đối với người Tây Phương xem ra khó thuyết phục. Nhưng đối với người Việt, nó thật đơn giản, và như tôi đã từng đề cập, nó được xây dựng có cơ sở trên nhiều sự kiện của đời sống tôn giáo hàng ngày của họ.

Một câu hỏi không kém phần quan trọng còn cần phải tìm giải đáp: Việc Võ Vương buộc quần thần của mình thay đổi cách ăn mặc cụ thể là như thế nào? Các tài liệu không được rõ ràng, thiếu nhiều dữ liệu nên tôi không thể làm sáng tỏ vấn đề. Điều cần thiết đối với thiên khảo cứu này là nói lên được, trong những hoàn cảnh nào và vì lý do gì mà Võ Vương ban hành đạo dụ buộc quần thần phải thay đổi y phục; và cần nêu lên được tầm quan trọng của cơn khủng hoảng tôn giáo và lời sấm làm lay động cả nước trong nhiều năm dài (sự việc đã được cha Favre cho chúng ta biết vào năm 1740; *Đại Nam thực lục* nêu lên năm 1744 và cha Koffler nói tới năm 1754) và buộc Võ Vương phải tiến hành những cải cách lớn trong kinh đô, trong hành chánh, trong dân chúng.

Cơn khủng hoảng ấy có thể kéo dài hơn nhiều so với các tài liệu để lại. Vào năm 1771, nhà Tây Sơn dấy động ở nông thôn. Biết đâu cuộc nổi dậy đã cuốn đi nhà Nguyễn ấy lại không bắt nguồn sâu đậm từ tâm trạng trên; biết đâu các cuộc phiến loạn ấy ít ra há chẳng có hậu thuẫn mạnh mẽ, được xem như là một sứ mạng, trong nhiều năm dài với các lời đồn thổi nhưng rất mãnh liệt, với các dư luận cho rằng tai ương sẽ giáng xuống, hỗn độn diễn ra trong triều chính và trong dân?

Tôi xin đặt câu hỏi và xin chờ đợi lời giải đáp qua việc khám phá các tư liệu khác.

TẾ NAM GIAO

(Bài khảo cứu này trước đây đã được đăng trong Bulletin des Amis du Vieux Hue, *Hà Nội Imprimerie d'Extrême-Orient II, 1915, tr. 79 - 81, 95 - 99, 101 - 112, 113 - 143. Tái bản lại trong cùng tờ báo định kỳ ấy XXIII, 1936, tr. 5 - 7, 21 - 26, 27 - 39, 41 - 73, có minh họa.*

Bài này được trích từ quyển Croyances et Pratiques Religieuses des Vietnamiens, Saigon - Imprimerie Nouvelle D'Extrême-Orient - MCMLVIII, *tr. 85 - 128).*

LỜI TỰA

Cảm thức về quyền năng tối thượng của Trời đã ấn dấu sâu xa trong tâm thức tôn giáo người Việt. Ngôn ngữ bình dân không thiếu những dẫn chứng bày tỏ niềm tin vào quyền lực của Trời: người ta viện dẫn Trời như một nhân chứng, kêu đến Trời như một quan án, cầu Trời như một vị cứu tinh. Trời thấu suốt mọi chuyện, Trời phán xét và trừng phạt, Trời nhân từ, Trời yêu thương, Trời tác sinh, Trời bảo vệ: Trời làm chủ vận mạng nhân sinh.

Tuy vậy, các biểu lộ thờ Trời lại rất hiếm hoi. Nhiều vùng không biết có hay không nữa. Nhiều nơi thì ý niệm về Trời bao la, thông suốt, toàn năng lại được ẩn giấu và thu nhỏ trong những hình thái mung

lung, mơ hồ của chư thần đạo Lão, tuy vậy lại được thường xuyên thờ kính . Đôi khi, vào lúc tuyệt vọng, khi con người kiệt lực mà thần thánh cũng vô phương thì tâm hồn người Việt lại hướng về Trời bằng những động thái tín ngưỡng tuyệt đẹp bởi vì vô cùng đơn giản.

Có lẽ việc thờ Trời được tập trung nhiều nhất trong việc Tế Nam Giao. Trong nghi lễ này, việc tế tự mang sắc thái hoành tráng uy nghi tương xứng với sự cao cả của đấng tôn thờ, thể hiện sự tinh tuyền của niềm tin vào Trời, phản ánh những tâm tình sâu lắng mà Trời khơi dậy trong tâm hồn họ. Hoàng đế được xem như là vị thừa ủy, đại diện của toàn dân: Nhân danh hết thảy thần dân, ông ta phủ phục, dâng tế, tạ ơn và cầu khẩn. Nếu như niềm tin vào quyền năng cao cả của Trời là cao quí nhất, thuần khiết nhất của toàn bộ tín ngưỡng người Việt, thì việc Tế Nam Giao thể hiện một cách trang trọng tín ngưỡng ấy cũng là hành vi cao cả nhất của việc sùng bái tôn thờ của họ

Cứ ba năm một lần, vào giờ, ngày, tháng theo lễ nghi qui định, Hoàng đế nước Việt lên tế ở Nam Giao.

Xin gạt ra bên ngoài mọi giải thích thuyết lý, chúng tôi xin được phép ưu tiên chỉ nhằm mục đích thuần túy miêu tả: xin cố gắng cung cấp toàn bộ lễ tế này một cách thật chính xác và chi tiết, và nhất là để quí vị cao minh nào về sau nếu muốn nghiên cứu về

sự biểu lộ tín ngưỡng này có được trong tay những tài liệu khả dĩ đáng tin cậy[1].

I - ĐOÀN RƯỚC

Đoàn rước hộ tống Hoàng đế đến đàn Nam Giao gồm 3 đạo: tiền đạo, trung đạo và hậu đạo[2]. Đi đầu mỗi đạo là một bộ tham mưu, có nhạc khí chỉ huy: trống đại, chiêng, loa. Nhờ vào những chi tiết này mà ta phân biệt được các đạo khác nhau trong đoàn rước.

Chung chung thì ở mỗi đạo đều có binh lính mang cờ, cờ diễu hành và cờ tôn giáo. Ngoài ra còn có người gánh hoặc hộ tống long xa hay lộ xa và các bàn để tự khí và tế phẩm. Binh lính mang cờ diễu hành thường thường xếp hàng đi hai bên đoàn rước; những kẻ mang cờ tôn giáo thì đi đầu. Tuy vậy chẳng nhất thiết là phải luôn luôn qui định như thế. Các xa giá, các ban bệ tạo thành nhân tố hình thành từng nhóm khá chặt chẽ gồm những người mang lọng, mang tàn, cờ

---

[1] Ở đây chúng tôi chỉ bàn đến đoàn rước, bố trí hiện trường, và nghi thức lễ Tế. Có thể đọc thêm những yếu tố khác của việc tế tự này trong *Bulletin des Amis du Vieux Hue*, các năm 1915 và 1936, do R. Orband nghiên cứu: - *Chuẩn bị và sửa soạn; - Khấn hoặc cầu xin; - Múa; - Chi tiết các lễ vật và khí tự.*

[2] Tiền đạo, trung đạo, hậu đạo: Ở đây tôi cho chữ *đạo* có ý nghĩa thông thường là một phần của quân đội chủ lực hay binh đoàn. Các đạo quân này quân số nhiều ít là tùy vào cả quân đội đông hay ít. Thực tế thì quân đội của chính quyền An Nam tại Huế được huy động theo từng trường hợp. Như vậy có khoảng 2000 người trong đoàn rước không kể các quan văn.

đuôi nheo, tự khí và các nhạc công v.v... những người này đi ở giữa đoàn rước, hai bên là hai hàng người mang cờ diễu hành.

Trung đạo là quan trọng nhất, vì có nhiều xa giá và tự khí hơn, lại có bản thân Hoàng đế cùng các Hoàng thân và các bậc đại thần. Hậu đạo là ít quan trọng hơn cả.

1. Tiền đạo

Mỗi bên đi đầu là một con voi trang hoàng lộng lẫy có bốn lính quản đi theo. Hai con voi kèm một hàng lính bốn người dàn hàng ngang tiến; hai người đi giữa mang gậy chỉ huy trang trí mao tiết, hai người kia cầm cờ.

Tiến theo sau là các võ quan cao cấp của đạo quân: ở giữa là viên Thống chưởng có hai Chánh quản hai bên, và trên lề đường, ở giữa hai toán lính, thì bên hữu là trống, có lọng che, bên tả có chiêng, cũng được che lọng. Mỗi toán lính đều có một chinh đội trưởng chỉ huy tiến bước bên cạnh nhạc cụ điều khiển.

Ngay sau viên Thống chưởng là một võ quan mang truyền đồng thanh bằng đồng, có hàng lính hộ tống mang cờ biểu tượng Ngũ Tinh: Kim, Mộc, Thủy Hoả, Thổ . Mỗi đạo đều có một bộ cờ như thế. Cờ Thổ Tinh luôn luôn đi giữa; tả là cờ Hỏa Tinh và Thủy Tinh; hữu thì cờ Mộc Tinh và Kim Tinh.

Sau lính cầm cờ là một toán nhạc công mang xập xoã gọi là Ngũ Lôi Cổ Đồng Bạt.

Bốn mươi lính mang cờ tiến hàng tư. Theo sau là một toán lính tiến hàng ngang, mang các tràng phan.

Tiếp đến là tám lính mang tràng phan có khắc chữ[1] đi chung quanh là những lính mang cờ thêu hình ảnh tứ linh.

Tiếp theo sau là các cờ tượng trưng thế giới tinh tú: Ở giữa bốn lính cùng mang một đại kỳ biểu tượng Bắc Đẩu; hai bên, xếp thành hàng bốn, bảy người một hàng, là những lính mang cờ Nhị Thập Bát Tú theo vũ trụ quan của người Trung Hoa.

Một con voi quàng trang phục kéo một lộ xa tiến lên, hai lính cầm đại phiến kèm theo cùng hai hàng kỵ binh hộ tống, theo sau là mười bốn lính đi bộ tháp tùng.

Tiếp đến là một long đình xa tứ mã, mỗi bên có bốn lính cầm đại phiến, theo sau là một toán lính mười hai người và ngoài cùng là hai hàng lính mang cờ thêu một số con vật biểu trưng: báo, hạc v.v... Một đội Đại nhạc tám người theo sau hai xe ấy.

Đi giữa bốn hàng lính - toán trong mang cờ, toán ngoài mang xen kẽ cờ, tàn - là bàn Phúc Tửu, nơi sẽ đặt rượu thịt để chia cho Hoàng đế trong lễ Tế; rồi đến long liễn cùng bốn lọng và hai mươi lính hầu; sau cùng là đến Cửu Long Khúc Bỉnh, tay cán uốn cong, có hai lọng và bốn người hầu.

Thành phần tiền đạo gồm như thế.

---

[1] Ở đây tôi không có dụng ý miêu tả tỉ mỉ cờ, biểu của đoàn hộ giá.

2. Trung đạo

Trung đạo hộ tống ba bàn đặt vật dụng dùng trong lễ Tế và năm long liễn.

Mở đầu là bộ tham mưu: một Thống chưởng với hai long mã hộ tống cùng lọng che, hai Chánh quản, chiêng bên tả, trống bên hữu, mỗi thứ đều có một chinh đội trưởng và một lọng kèm theo.

Sau các võ quan, giữa toán Nhã Nhạc và giữa hai thị vệ là đại kỳ có thêu một số chữ tượng trưng.

Rồi đến trống, chiêng; mỗi thứ đều có cờ hộ tống. Sáu người khiêng một chiếc bàn Long Đình Kim Bửu trên đó đặt những vật quí giá bằng ngọc sẽ dâng trong lễ Tế. Hai cờ đại thêu chữ hộ tống các lễ vật này.

Tất cả các toán này đều có hai hàng lính mang binh kỳ đi kèm; hai lá thứ nhất, cờ bên tả thêu chữ *Nhật* (   ), cờ bên hữu thêu chữ *Nguyệt* (   ), các lá khác mang các linh tự: Đạo, Kim, Ngọc v.v...

Năm lá cờ biểu trưng ngũ tinh, đi hàng ngang trước một toán quân hộ tống hoặc khiêng vác các các đồ ngự dụng hay phù hiệu của Hoàng đế.

Hai hàng lính đi ngoài mang đối xứng nhau, trước là các cờ thêu Bát quái của Phục Hi, rồi đến các cờ nhiều màu khác nhau cùng các tràng phan có chữ tường triệu, sau cùng là các phiến.

Ở trung tâm là Long Đình đặt lễ phục của nhà vua, có lọng che và do sáu lính khiêng, tiếp đến là Cửu

Long Khúc Bỉnh, có hai lính khiêng, cùng hai hàng võ quan lo việc tế tự của Tôn Tước hộ tống, có mang phù hiệu, rồi đến hai hàng hộ vệ mang tán, phiến và trường kiếm.

Cuối cùng và luôn luôn ở trung tâm là bốn hàng thị vệ mang đối xứng nhau những ngự dụng của Hoàng đế: bốn đăng lung, hai hương hạp, hai lộ đề, hai phất trần, hai kim kiếm, hai ngự kiếm cùng các phù hiệu của vua: hai hoàng việt, hai ngự trượng, hai ngô phu v.v...

Một ngự liễn, bốn lọng che và hai mươi lính hộ tống, tiến lên giữa hai hàng nhạc công Bát âm Nhã nhạc. Đi liền sau đó là viên quan đặc trách Phù liễn, quan Thái giám và một Thị vệ, bao bọc bên ngoài là các lính mang hai thương tịch, hai phủ và hai việt.

Đằng sau là hai lính khiêng ngự kỉ có bốn lọng che, hai hàng binh lính mang vũ khí bằng gỗ: hai qua, hai việt v.v... và bên ngoài lại có các hàng lính khác mang cờ thêu các chữ về tín ngưỡng.

Lại thêm một cỗ xe, gọi là Nguyên Dư, bốn lọng che, hai mươi lính hầu, hai bên là hai hàng cờ đủ màu tiếp nối cho đến cuối trung đạo. Rồi đến đồ ngự dụng đặt trên long đình có tán che, với bốn lọng và hai mươi lính hầu; sau đó là hai con ngựa và cuối cùng là ngự liễn, trên đó Hoàng đế an vị. Theo sau là một đoàn dài các Hoàng thân, Thượng thư và đại thần các phẩm hàng đầu.

Các cờ ngũ hành của trung đạo kết thúc đoàn rước.

3. Hậu đạo

Đi đầu là bộ tham mưu: Thống chưởng, Chánh quản, chiêng, trống rồi đến cờ Ngũ Tinh. Sau đó là hai mươi tám lính cầm cờ sắp hàng bốn; một bàn đặt Đồng Nhơn, do bốn lính khiêng, hai lọng hộ tống và theo sau là các thuộc quan, võ thì từ tứ phẩm, văn thi ngũ phẩm trở xuống; hai bên đều có lính cầm cờ hộ tống đi theo. Cuối cùng là hai thớt voi có trang phục. Đó là tất cả các yếu tố của đạo thứ ba.

II - BỐ TRÍ HIỆN TRƯỜNG

Đường từ Kinh thành Huế lên Nam Giao theo hướng bắc nam (A)[1]. Vào ngày lễ tế, hai bên đường, người ta đặt bàn thờ, hoặc là hương án (BB) sơn son thếp vàng, do dân làng trong tỉnh dựng lên, trang trí những khí tự lễ nghi, cờ lọng, cùng một đội danh dự của làng đứng chầu.

Đến bình phong phía bắc của Nam Giao, Hoàng đế vòng quanh hết viền thành của đàn rồi dùng đường ngoài phía tây (C) để tiến vào Trai Cung (D). Cung này có tường thành bao bọc, trổ một cửa lớn mặt bắc, và một cửa khác ở mặt nam. Vị trí của nó ở góc tây nam đàn Nam Giao, và ngoài các viền thành. Nhà vua đi vào bằng cửa nam. Ngôi nhà chính hướng về phía nam.

Cũng luôn luôn ngoài các viền thành, nhưng ở góc đông bắc, là hai cụm công trình ở hai viền thành

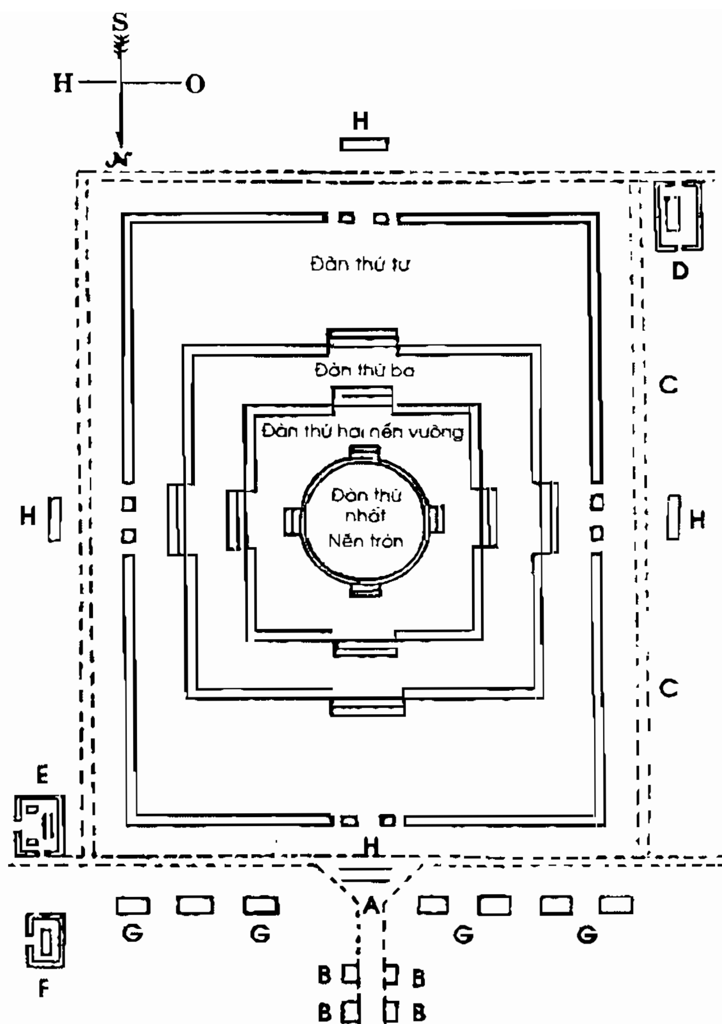
---

[1] Các ký tự và số ở bài này tương ứng với các Phụ bản II và III.

khác nhau: Thần Trù (E) với tường thành trổ ba cửa - một ở phía đông, cửa chính, một ở phía bắc và một ở phía nam; và Thần Khố (F), tường thành chỉ trổ một cửa ở mặt đông. Ở đây người ta để các đồ thờ; còn ở Thần Trù là nơi người ta hạ, thui, luộc các con sinh và bày biện các mâm lễ tế thần.

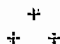
Trước mặt bắc đàn Nam Giao, luôn luôn ngoài các viền thành và bên lề đạo lộ ngoài, vào dịp Tế, người ta cất tạm một số nhà tranh (GGG) để các quan tham dự vào lễ Tế cư trú gọi là Quan Cư. Một số nhà khác cất ở đạo lộ tây. Một ngôi nhà trong số những nhà ở đạo lộ bắc, được dựng ở cạnh tây, được dùng làm nơi tiếp các khách người Âu được mời dự lễ (*Khoản Tiếp*).

Đàn Nam Giao gồm bốn viền thành xây vôi gạch tạo thành ngần ấy tầng. Tầng bốn ngoài cùng sát mặt đất và trồng thông. Nó có bốn cửa vào ở chính trung tâm mỗi mặt. Bởi lẽ bốn mặt quay về bốn hướng nên các cửa này có cái quay về hướng chính nam, đó là cửa chính, một cửa quay về hướng chính bắc, hai cửa còn lại quay về đông và tây. Các cửa này đều có trụ xây chia cửa thành ba lối; trước mỗi cửa đều có xây bình phong (HH...). Viền thành ngoài này không đóng vai trò gì trong buổi lễ: Hoàng đế rời Trai Cung bằng cửa nam, rồi trở lại qua đạo lộ ngoài phía tây, đi vào viền thành ngoài qua cửa tây, ngang qua lối chính, trở xuống phần tây của viền thành và băng qua phần nam cho đến tận các bậc cấp dẫn đến các tầng thành trong. Ngài xuống kiệu đi bộ vài bước trước khi đến bậc cấp.



Phụ bản: ĐÀN NAM GIAO

Ba tầng trong được xây cao dần. Tầng thứ nhất là tầng trong cùng có hình tròn. Hai tầng kia hình vuông, còn tầng thứ tư hình chữ nhật; tất cả cùng hướng như nhau[1]. Tầng nào cũng trổ bốn cửa, quay về bốn hướng tương ứng với nhau và đều có bậc cấp. Các cửa của tầng ba đều tam quan, còn hai tầng kia cửa chỉ có mộ lối. Lan can bao viền thành ở giữa sơn màu thiên thanh; còn lan can viền thành tầng hai thì sơn màu vàng.



Không phải vô tình mà cửa viền thành thứ ba được xây trụ cửa tam quan: Hoàng đế khi vào trong tầng ba, không đi qua lối chính như ở các nơi khác mà dùng lối bên phải; lối chính (1) được dành cho Thần Ngự, gọi là Thần Ngự Lộ; lối nhà vua đi (2) gọi là Ngự Lộ. Lối này nằm bên trái bàn thờ chính và đàn Nam Giao, đàn này hướng về phía nam, vì thế sau lối chính thì đó là lối danh dự nhất. Cũng vậy, khi bước lên hai tầng bậc cấp để đến các tầng khác, nhà vua không đi lối giữa mà rẽ qua bên phải là vì phải tôn kính nhường lối giữa cho các thần linh.

---

[1] Tầng thứ nhất hay Viên Đàn đường kính khoảng 42m; tầng thứ hai hay Phương Đàn mỗi cạnh 85cm; tầng thứ ba 265m; tầng thứ tư ngoài cùng, cạnh bắc nam 390m, cạnh đông tây khoảng 265m. Kể từ mặt đất là mức của tầng bốn, tầng ba cao 0m80, tầng hai cao hơn tầng ba 1m và tầng thứ nhất cao hơn tầng hai 2m80, như vậy tầng này cách mặt đất là khoảng 4m60.

Ở tầng ba, tại phần nam, bên phía đông, người ta dựng một ngôi nhà tranh có màn trướng màu vàng che phủ; đó là nhà Đại Thứ (3), nơi vua dừng lại đầu tiên để rửa tay.

Giữa các bậc dẫn đến tầng ba và các bậc dẫn lên tầng hai, người ta xếp thành nhiều hàng các nhạc cụ cổ kính và các phù hiệu mà các vũ công dân sự hay binh lính cầm múa. Các vũ điệu lễ nghi trong ba lần dâng rượu diễn ra tại nơi đây.

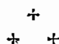
Tận trong góc đông nam, người ta xây một lò lớn: đó là Liệu sở (4), nơi thiêu trọn một con nghé với củi thông xếp thành đống hai bên vào đầu buổi tế, và cuối buổi tế lại là nơi đốt chúc văn, lụa, cùng một phần các thức ăn cúng tế ở các bàn thờ của Viên Đàn. Một phần các cúng phẩm ấy gồm: cơm, xôi, dồi, bánh, quả v.v... được bày biện trên các mâm, đặc biệt trong đó các dĩa thức ăn được xây tầng chồng lên nhau theo hình tròn hay hình viên phân, màu xanh ở bàn thờ để tế Trời; còn ở các bàn thờ khác thì xếp hình vuông và màu vàng là để tế Đất. Cứ mỗi bàn thờ được bày một mâm như thế.

Trước liệu lư bằng gạch có một liệu lư bằng gang đằng trước để một cái bàn xếp các tự khí, chân đèn, lư hương v.v... được che hai lọng xanh. Ngoài ra còn có hai hàng bàn nhỏ, bên tả liệu sở bốn cái, và ba cái bên hữu, tương ứng với bảy bàn như ta sẽ thấy ở Viên Đàn. Ở đó người ta đặt lụa và các thức ăn của các bàn thờ ở Viên Đàn, trước khi đem thiêu ở Liệu sở. Tuy

vậy không phải qui định chặt chẽ như thế, đôi khi thay vì bảy bàn, người ta chỉ đặt một bàn dài mỗi bên Liệu sở, được xây bằng gạch.

Ở góc tây bắc viền thành ba là một hố nhỏ, gọi là Ế sở (5) sau này sẽ chôn những phần còn lại của con trâu tế Đất. Trước Ế sở là một bàn bày đồ tế tự có lọng vàng che, và một cái bàn thứ hai sẽ đặt để những phần còn lại trước khi đem đi chôn. Phần đem chôn không phải là tất cả các phần còn lại của mọi con sinh. Sau khi sát tế con trâu tế Đất ở Thần Trù, người ta chỉ lấy một ít lông, một ít huyết của nó, đặt chúng vào trong một quả tròn (chứ không phải là vuông mặc dù đây là cúng Đất), đặt trên một bàn nhỏ, có lọng che, trước Thần Trù, trước khi long trọng mang đến trước bàn thờ được bày trên một kệ thờ riêng biệt, rồi sau đó đặt trên một trong những bàn kê trước Ế sở.

Cuối cùng, ở bốn góc, có bốn cây đuốc lớn, dài khoảng sáu mét, treo nghiêng vào bốn cột lớn gọi là Liệu trụ (6): hệ thống ánh sáng hoang sơ này được dùng trong nghi lễ, chưa kể đến các chi tiết khác, tạo thành một vẻ cổ kính rất đậm nét đưa ta về một cõi xa xưa.



Tầng thứ hai gọi là Phương Đàn (đàn vuông) . Tên gọi theo nghi lễ là Tùng Đàn bởi vì dùng để tôn kính các vị tùy tùng của các đại thần Trời và Đất. Lễ vật

dâng cúng họ sẽ được diễn tiến sau khi dâng cúng các thần ở Viên Đàn.

Giữa bậc cấp phía nam, nơi vua dùng để lên tầng này, và bậc cấp tương ứng của tầng trên, người ta cất một Hoàng Ốc (7). Nơi đây đặt Ngoại Hương Án cùng hai bàn tạp dịch. Vào đầu lễ tế, trước khi đến với các thần, Hoàng đế niệm hương tại đây. Ngài lạy bốn lạy khi chư thần ngự đến và cũng ngần lạy khi chư thần ra đi vào cuối lễ. Trên các bàn tạp dịch là các tự khí dâng hương; ở bàn phía tây sẽ là nơi đặt bản văn tế hay chúc văn trước khi đem đi hoả.

Theo nghi lễ, nhà vua đứng ở ba vị trí khác nhau được đánh dấu bằng ba tán vàng treo trên trần và ba chiếc chiếu viền màu vàng. Trước bàn thờ, chính ở giữa là nơi ngài dâng cúng và vái lạy; nơi này không thấy mang tên nghi lễ nào cả[1]. Phía đông, ở cửa vào Hoàng Ốc, là nơi vua đứng chờ, gọi là Ngự Lập Vị (6)[2]. Khi bước đến, nhà vua đứng ở đây chờ các quan xướng hiệu lệnh. Đối xứng ở phía tây là nơi Hoàng đế sẽ đứng nhìn giàn thiêu, nơi hoả một phần đồ cúng gọi là Vọng Liệu Vị[3].

Hoàng Ốc có nhiều tàn lọng bao quanh, màu xanh ở bên đông để kính Trời, màu vàng bên tây để kính Đất.

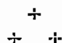
---

[1] Điển **b** Phụ bản III.

[2] "Nơi vua đứng chờ". Điểm **a** Phụ bản III.

[3] Điểm G Phụ bản.

Ở hai cánh đông và tây cũng còn có tám bàn thờ, sẽ đề cập sau. Nay xin miêu tả tầng trên.



Tầng thứ nhất gọi là Viên Đàn . Bề mặt tròn gần như được phủ kín theo cấu trúc hình nón, vách mái căng vải màu thanh thiên, gọi là Thanh Ốc; trông nó giống một cái lều vải lớn. Phần chính ở đây là các bàn thờ hay là Án Tự.

Hai bàn thờ chính của Viên Đàn được xếp cùng một hàng ở phía bắc, đối diện với phía nam, nghĩa là các bài vị đặt ở đây, và do đó chư thần ngự trong các bài vị này, thảy đều trực chỉ hướng nam. Việc bố trí này qui định các vị trí sắp xếp cho các bàn thờ khác và cho tổng thể buổi tế: Phía bên tả các bàn thờ này, tức phía đông, sẽ cao trọng hơn những gì bên cánh hữu, tức cánh tây, dù mọi chuyện thảy đồng đều.

Tả Chính Án Tự (bàn thờ bên tả) được dành cho Trời (8). Trên nguyên tắc, nó có màu thanh thiên, và các vật tế tự liên quan cũng phải có hình tròn. Bởi thế viên ngọc thạch có hình tròn và màu xanh lục; Hoa ngữ và Việt ngữ thường dùng lẫn lộn từ màu xanh để chỉ màu thanh thiên cũng như màu xanh lục[1]: mười hai tấm lụa thượng thặng sẽ được dâng cúng

---

[1] Theo nghi lễ, khi thì gọi là *ngọc* khi thì gọi là *thương bích* miếng ngọc hình tròn Hoàng đế ban tặng cho các phong hầu; vật quí, tặng phẩm; *thương:* xanh lá cây, xanh da trời.

Trời có màu xanh[1]; bài vị Thần cũng màu xanh, mang dòng chữ đỏ "*Hiệu Thiên Thượng Đế*". Những bài vị các bàn thờ khác ở Viên Đàn cũng được khắc chữ đỏ . Các bài vị ở bàn thờ Phương Đàn khắc chữ màu đen. Các mâm đựng cúng phẩm sẽ được đốt sau lễ Tế có hình tròn.

Bài vị chư thần gồm phần chính như một cái hộp, đằng trước mở, trong đó đặt một tấm thẻ khắc tên của vị thần. Gần trước lễ mới ghi tên vào do một chức quan được chỉ định chuyên biệt gọi là "Cung Thơ", phẩm trật tương xứng với tầm quan trọng của vị thần. Một bàn nhỏ được đặt trước mỗi bàn thờ trên đó xếp các vật dụng để thực hiện việc này. Các vật dụng này sau đó sẽ thuộc về quan Cung Thơ và được trân trọng gìn giữ; ngoài ra ông ta còn được thưởng một đồng tiền danh dự.

Các bài vị được đặt trước bàn thờ vào lúc qui định, trước lễ một chút. Sau khi tế, các tấm thẻ bên trong mang tên của vị thần sẽ được thiêu đi trong các liệu lư đặt sau mỗi dãy bàn thờ.

Mỗi bàn thờ gồm: 1- một dãy bàn lớn; 2- các bàn đồ lễ thấp hơn, nhỏ hơn, đặt trước các bàn lớn; 3- các bàn tạp dịch mà sau này sẽ nói đến, khi thì đặt trước các bàn thờ, phía hai bên, khi thì gộp lại cách một

---

[1] Mỗi tấm lụa mang hai chữ vàng "*chế bạch*" (lụa nghi lễ). Hai tấm lụa cúng ở các bàn thờ khác cũng mang các chữ ấy nhưng ở các bàn thờ Viên Đàn thì bằng vàng, còn ở các bàn thờ Phương Đàn bằng bạc.

khoảng; 4- một liệu lư bằng gang và cuối cùng 5- các mộc cấp.

Các liệu lư, bằng gang, được đặt sau các bàn thờ: mỗi dãy mỗi cái (10, 16). Bài vị được đốt ở đây như đã nói ở trên. Mặt khác, ở các liệu lư của Phương Đàn, người ta đốt lụa đã được dâng cúng trên các bàn thờ.

Các bàn lớn tạo thành phần chính của bàn thờ xếp đặt cái này sau cái khác. Gồm bốn cái, bề mặt đều giống nhau, nhưng bàn ở giữa thấp hơn bàn trong và bàn ngoài[1]. Trên bàn ở bên trong, người ta đặt bài vị ở giữa với vài đồ thờ, đèn, lư hương, v.v... Cũng trên bàn này, vào lúc cúng, người ta sẽ bày các cúng phẩm: ngọc, lụa và rượu. Bàn bên ngoài thì để đồ thờ, đèn v.v... Ở hai bàn giữa thì đặt mâm, bình nhiều hình dáng khác nhau, đựng các thức ăn hoặc của cúng cho các chư thần[2]. Các của cúng này được bày biện trước khi tế; cả trong lúc cúng, không được phép đụng đến.

Trước các bàn lớn này là các án nhỏ. Ở các bàn thờ cúng Trời và cúng Đất thì có ba cái: một án ở giữa, trước khi tế, sẽ bày biện mâm các thức ăn, mỗi thứ một ít, sau này sẽ đem đi thiêu sau khi tế xong[3]. Trên án phía đông, án thờ Trời, người ta đặt khay, bình, chén rượu, đều bằng vàng và mâm đựng một miếng

---

[1] Trên phụ bản, chúng tôi trình bày các bàn giữa nhỏ hơn các bàn hai bên, là để nói rằng chúng thấp hơn.

[2] Về thứ tự cùng các loại cúng phẩm, hình dáng các bình xem bài *Chi tiết các đồ cúng* (Détail des offrandes) của M. Orband.

[3] Soạn bản.

thịt; các thứ này sau sẽ được chia cho Hoàng đế một phần cúng phẩm; ở bàn phía tây (phía hữu), bàn thờ cúng Đất, vào trước lễ, người ta đặt mâm chứa một ít huyết, một ít lông của con sinh cúng Đất, lông và huyết sẽ được đem đi chôn, vào đầu buổi tế ở địa điểm đã nói ở trước đây. Cuối cùng là bàn thứ ba, bên tây dành cho Trời, bên đông dành cho Đất; bàn này dùng làm bàn viết cho quan bút thiếp đề bài vị.

Cũng phải kể đến một án khác, rộng và thấp, trên đó đặt trâu cúng cho mỗi bàn thờ. Trước lễ, án này được đặt bên cạnh và song song với các bàn thờ, đuôi con sinh quay về phía bài vị; vào lúc dâng cúng lễ, các thừa tác viên, là võ quan, đến khiêng án và đặt trước bàn thờ, đầu con sinh lại quay về phía bài vị.

Dĩ nhiên, các bàn đồ lễ để phần của cúng sẽ chia cho vua và các cúng phẩm đem chôn cúng Đất chỉ thấy có trước các bàn thờ cúng Trời và cúng Đất. Ở các ban thờ tại Phương Đàn cũng chẳng có các án đặt phía trước đựng các cúng phẩm đem đi thiêu, bởi lẽ người ta không thiêu một phần cúng lễ dâng thần của các bàn thờ này.

Bàn đồ cúng chính bên phải (9), Hữu Chính Án Tự, dành cho Đất, có bài vị mang dòng chữ "Hoàng Đại Kỳ" màu vàng; các vật dụng ở đó mang hình vuông. Lụa cúng Đất màu vàng, ngọc cũng vậy.

Các bàn thờ được xếp bên trái, bên phải hai chính án tự và theo hai đường thẳng góc với chúng. Như thế đối diện nhau, ba bàn bên trái, hai bàn bên phải. Đó

là những bàn thờ dành cho các tiên đế, gọi là "Án Phối". Họ được thờ kính vì công đức xứng đáng được hưởng thờ cúng như Trời và Đất; tuy vậy có những đặc điểm cho ta thấy sự phân biệt giữa các vong linh tiên tổ với các chính thần.

Bàn thờ thứ nhất bên tả (11) dành cho Nguyễn Hoàng, vị chúa đầu tiên của Huế; bàn thờ thứ nhất bên hữu (12) thờ kính Gia Long; thứ hai bên tả (13) thờ Minh Mạng; thứ hai bên hữu (14) thờThiệu Trị; thứ ba bên tả (15) thờ Tự Đức. Bàn thờ màu xanh. Lụa cúng màu trắng. Bài vị ghi đủ lễ danh và thụy danh của mỗi người.

Bên trên mỗi bàn thờ treo một cái tàn sát Thanh Ốc, có đính những đĩa kim loại ánh vàng, xếp đối xứng, nhằm bảo vệ vải treo ở các tán, tránh các tàn lửa hương đèn trên các bàn thờ, chứ không mang tính cách nghi thức.

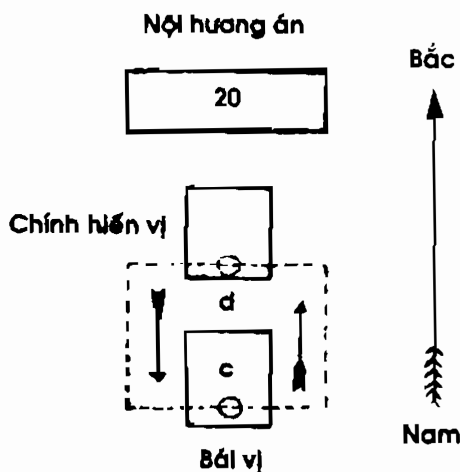
Cứ sau mỗi dãy là một Liệu lư (16) và hai mộc cấp. Trước mỗi bàn thờ là hai bàn đồ lễ và ba bàn rộng cùng chức năng như ta đã thấy ở các chính án tự.

Kéo dài dọc theo hai hàng bàn thờ phụ là hai hàng bàn đồ lễ gọi là Chấp Sự Kỉ (17), bốn bên tả, hai bên hữu. Trên các bàn này đặt một số cúng phẩm như ngọc, rượu, lụa trước khi đưa lên các bàn thờ; cứ mỗi bàn thờ là một bàn: bàn thứ nhất bên tả là cho bàn thờ Trời, vì thế màu xanh; bàn thứ nhất bên hữu cho bàn thờ Đất, và dĩ nhiên là màu vàng; và cứ như vậy mà nối tiếp các bàn khác, màu xanh.

Sau hai hàng bàn đồ lễ, mỗi bên đặt một Huân Lư (18).

Ở khoảng trống nằm giữa ba dãy bàn thờ đã nói ở trên, đi từ ngoài vào phía hai chính án tự, trước tiên, hơi nghiêng về bên hữu, nghĩa là phía tây, là Chúc Kỉ (19), đó là nơi đặt và đọc chúc văn nhân danh Hoàng đế. Việc đọc chúc văn do một đại thần thực hiện sau lễ sơ hiến tửu.

Chúc văn được ghi trên một thanh ván đặt trên một cái giá để trên bàn. Bản văn được phủ một tấm lụa móc xanh, chỉ được mở ra khi đọc và phủ lại ngay sau đó.



CHÍNH HIẾN BÁI VỊ (hình vẽ)

Phía trước Chúc Kỉ, ở trên trục của Viên Đàn, là Nội hương án (20). Nhà vua đứng ở nơi đây gần suốt

trong buổi lễ, dưới tán vàng treo trên trần. Tuy vậy không phải luôn luôn đứng một chỗ. Quả vậy, trước Nội hương án, theo hướng bắc nam của Viên Đàn, được trải hai chiếc chiếu, chiếu ngoài và chiếu trong, chiếc trước chiếc sau, cách nhau vài mét.

Mỗi khi nhà vua không hành lễ, có nghĩa vào giữa các động tác tế lễ, ngài đứng ở chiếu ngoài. Nơi đây có tên nghi lễ là *Bái vị*: Sau khi nhận rượu, (*Phúc tửu*), và thịt, (*Tộ nhục*), (điểm **c** Phụ bản III), nhà vua sụp lạy hai lạy. Theo hiệu lệnh, ngài tiến vào chiếu trong - *Chính hiến vị* - (điểm **d** Phụ bản III). Nơi đây nhà vua dâng ngọc, lụa, con sinh, rượu. Dâng lễ vật xong, ngài sụp lạy. Sau khi quì nghe đọc chúc văn, vua quì lạy một lạy, rồi đứng dậy vái hai vái[1].

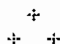
Phúc Án (21) được đặt ở trung tâm Đàn, gần với các án tự chính hơn. Hoàng đế đến trước án, nơi được đánh dấu trải chiếu và tán vàng, để nhận phần thịt, rượu đã được dâng cúng cho thần linh. Nơi đây mang tên nghi lễ là Ẩm phúc vị (điểm **e**). Nhà vua quì gối nhận phần thần linh ban cho rồi nghiêng mình xá một xá thật sâu. Vua không dùng rượu thịt tại đó mà mang về cung. Nhưng chính đây là nơi nhà vua hiệp thông một cách nào đó vào lễ Tế. Nếu không xét đến các thần linh được dâng tế mà chỉ xét đến bản thân chủ tế thì đây là nơi chính yếu của Đàn. Bởi thế nó được đặt ở trung tâm.

---

[1] Về cách nhà vua đi từ Bái vị đến Chính hiến vị rồi trở về Bái vị, xin xem *Lễ Thư*, phần dâng ngọc và lụa.

Khi nhà vua tiến vào Viên Đàn, trước tiên là tiến đến viền ngoài Thanh Ốc, phía đông, được đánh dấu bằng tán vàng trên trần, để đợi hiệu của Phán quan (điểm f). Nơi đây được gọi là Lập vị[1]. Đúng nghi thức. Ngoài ra cũng chuẩn bị một ngôi nhà nhỏ căng vải vàng, luôn luôn ở phía Đông, để khi cần nhà Vua nghỉ, gọi là Tiểu Thứ (22)[2]. Ở phía tây cũng có một nhà tương ứng dành cho các người Âu được đặc ân tham dự lễ Tế.

Cuối cùng, chung quanh đàn và bên ngoài Thanh Ốc, ở các khoảng trống còn lại ở bốn thang cấp của Viên Đàn, các biểu tượng Nhị Thập Bát Tú được treo trên các cột lớn, cứ sắp theo từng nhóm bảy cái[3].



Nay ta trở lại với Phương Đàn, tức đàn thứ hai; ta sẽ thấy hai dãy án thờ, bốn bên đông và bốn bên tây. Chúng được xem như tiếp nối các dãy bàn thờ phụ ở

---

[1] Vua đứng để đợi.

[2] Ngôi nhà nhỏ này gọi là Tiểu Thứ. Có lẽ Tiểu Thứ ở vị trí trên đây ta gọi là Lập vị, vì đó là nơi nhà vua ngự, dừng một lúc trước khi bắt đầu tế. Dầu sao thì ngôi nhà nhỏ gọi là Tiểu Thứ ấy không có mục đích nghi thức nào và xem ra không thuộc phần nghi lễ.

[3] Nhị Thập Bát Tú gồm: 1- Giác (sừng); 2- Cang; 3- Đê (rễ); 4 Phòng; 5- Tâm (tim); 6- Vĩ (đuôi); 7- Ki (nia); 8- Đẩu; 9- Ngưu; 10- Nữ; 11- Hư; 12- Nguy; 13- Thất (nhà); 14- Bích (tường); 15- Khuê; 16- Lâu; 17- Vị; 18- Mão; 19- Tất; 20- Chủy; 21- Tham; 22- Tỉnh (giếng); 23- Quỉ; 24- Liễu; 25- Tinh (sao); 26- Trương; 27- Dực; 28- Chẩn.

Viên Đàn; bàn thờ đầu tiên của mỗi dãy là bàn thờ đặt gần phía bắc nhất, y như các bàn thờ hai bên của Viên Đàn. Thần vị thì mang chữ đen; lụa cúng mang chữ bạc.

Án thứ nhất bên trái, nghĩa là bàn nằm về phía bắc nhất bên dãy đông được dâng cúng cho "Đại Minh Chi Thần" (23), tức là thần Mặt Trời. Màu xanh vì liên hệ đến Trời. Lụa cúng thì màu đỏ.

Án thứ nhất bên phải mang bài vị "Dạ Minh Chi Thần" (24); màu xanh; lụa cúng màu trắng.

Án thứ hai bên trái (25) dâng kính "Châu Thiên Tinh Tú Chi Thần"; màu xanh. Lụa cúng gồm mười một tấm: bảy trắng, một xanh, một vàng, một đỏ, một đen.

Án thứ hai bên phải (26), màu vàng, mang bài vị các thần: Thần Núi, Thần Biển, Thần Sông, Thần Hồ tức "Sơn Hải Giang Trạch Chi Thần", cũng như bảy vị Thần Núi (Sơn Thần) nơi xây cất các phần mộ của các vua chúa Nguyễn: Nguyễn Kim, Nguyễn Hoàng, Nguyễn Phúc Luân, Gia Long, Minh Mạng, Thiệu Trị, Tự Đức[1]. Lụa dâng cúng cho các vị gồm mười một tấm, thảy đều màu trắng.

Án thứ ba bên trái, màu xanh, dâng cúng cho các Thần Mây, Mưa, Gió, Sấm, tức "Vân Vũ Phong Lôi Chi Thần" (27). Lụa cúng bốn tấm: một xanh, một vàng, một đen, một trắng.

---

[1] Về tên mấy ngọn núi xin xem phần "*Préliminaires et Préparatifs*" của Orband.

Án thứ ba bên phải, màu vàng, thờ Thần Gò, Đồi, Đồng Bằng màu mỡ, tức "Khưu Lăng Phần Diễn Chi Thần" (28) Lụa dâng bốn tấm màu trắng.

Án thứ tư bên trái, màu xanh, dâng kính các thần chủ vị năm, tháng tức "Thái Tuế Nguyệt Tướng Chi Thần" (29). Các vị được dâng cúng mười ba tấm lụa trắng.

Cuối cùng, án thứ tư bên phải, màu vàng, dâng các Thần Trời, Thần Đất khắp cùng thế giới, gọi là "Thiên Hạ Thần Kỳ Chi Thần". Các ngài được dâng một tấm lụa trắng.

Như ta đã thấy, bàn thờ màu xanh hay màu vàng là tùy vào việc cúng Thần Trời [1] ay cúng Thần Đất.

Mỗi án thờ được đặt dưới một nhà nhỏ mái uốn cong. Sau mỗi loạt hai án thờ là một liệu lư và hai mộc cấp. Trước mỗi án thờ kê ba bàn thờ và hai bàn đồ lễ nhỏ cùng công dụng như các bàn ở án thờ đàn trên.

III. NGHI THỨC TẾ[1]

---

[1] Phần *Nghi lễ* trong thủ bản gửi cho tôi sẽ được in chữ thường; các phần viết bằng chữ nhỏ và xem như là các đoạn mục, sẽ được in xiên; các giải thích về một vài yếu tố trong cuộc lễ, hoặc một vài động tác của vị chủ tế hay của các thừa tác viên, xuất phát từ nhận xét của tác giả hay của người khác có tham dự vào các buổi diễn tập hay tham dự vào lễ tế nói riêng, hoặc do các quan Triều đình cung cấp cho tác giả, sẽ được in giữa hai móc. Tôi xin biết ơn ông Maspero trường Viễn Đông Bác Cổ (E.F.E.O) đã vui lòng gửi cho tôi những ghi chú của ông trong cuộc lễ; đặc biệt tôi xin đa tạ ngài Thượng thư Bộ Hình đã tận tình chiếu cố giải thích

1. Hoàng đế ngự đến và rửa tay

Hoàng đế ngự đến cửa hữu (cửa tây tầng thứ 4)[1]

Chuông ở Trai Cung ngừng đánh.

Qua lối giữa cửa tây, Hoàng đế đi vào và rẽ về phía Nam. Đến nơi chỉ định, bên phải Thần Ngự Lộ, ngài xuống kiệu.

Quan Cung đạo[2] cung kính hướng dẫn Hoàng đế và mời ngài đi qua lối trái cửa nam[3] để tiến tới.

Đến nhà Đại Thứ[4], người ta mời ngài ngồi.

Quan Cung đạo quỳ xuống. Tấu Hoàng đế rửa tay để cử hành nghi lễ.

Một thị vệ tiến tới để cử hành nghi thức rửa tay. Người ta mời Hoàng đế nhét thẻ bài bằng ngọc vào tay áo và rửa tay. Khi đã xong, ngài rút thẻ ngọc ra lại.

[Suốt trong thời gian hành lễ, Hoàng đế dùng hai bàn tay cầm thẻ ngọc[5]. Trước khi làm một cử chỉ mà

---

cho tôi khi gặp những điểm còn mơ hồ. Việc chia thành đoạn với tiêu đề là của tác giả.

[1] Phần *Nghi lễ* này tiếp theo phần nghiên cứu của Orband, *Préliminaires et Préparatifs*

[2] *Cung đạo: Xem phần* Les Officiants *của Orband.*

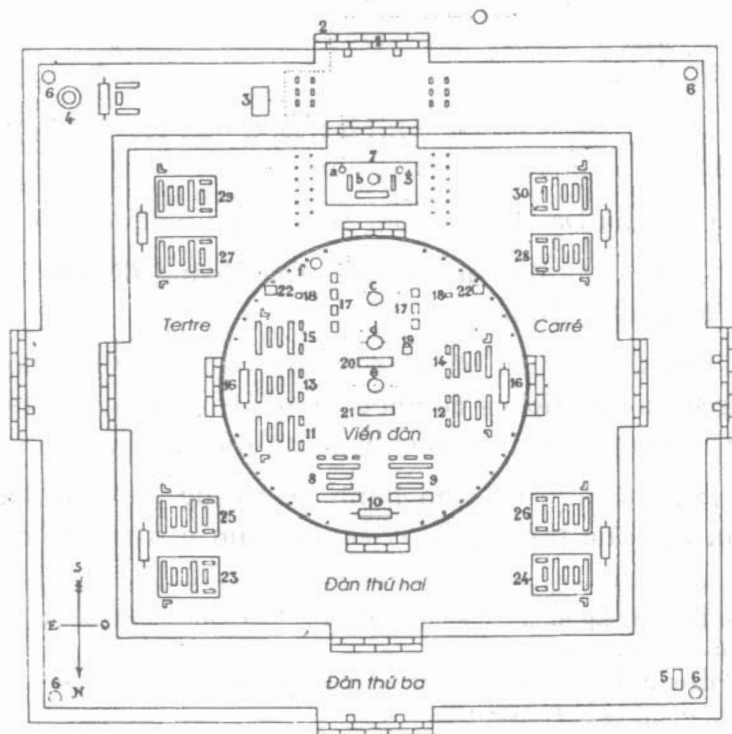
[3] Cửa nam tầng ba được các cột này chia thành ba lối bằng. Lối bên đông là lối nhà vua đi; nó nằm bên trái các đại án tự của Viên Đàn. Các án tự nay quay về hướng nam. Lối giữa dành cho chư thần.

[4] Số 3 Phụ bản.

[5] *Thẻ ngọc khuê*: thông thường gọi là *hốt.* Mặc dù theo các tự điển thì hai từ này chỉ hai vật khác nhau do ý nghĩa và mục đích của

phải dùng đến tay, ngài bỏ ngọc vào túi nhỏ dành riêng trong tay áo trái. Cử hành xong lại lấy ngọc ra lại.

Để rửa tay, thị vệ rót nước vào chậu. Hoàng đế nhúng rửa tay rồi lau bằng khăn].



BA ĐÀN PHÍA TRONG CỦA NAM GIAO

---

chúng. Theo các tự điển, từ mà *Lễ nghi* dùng *tấn,* dùng để chỉ việc nhét *hốt* vào đ.i lưng.

2. Thiêu nghé - Chôn lông và huyết

Quan Cung đạo cung kính dẫn Hoàng đế lên lối trái cửa nam tầng hai. Đến Ngự lập vị[1] *(điểm* ***a*** *phụ bản) (13), ngài đứng lại.*

Ngự phục Thị vệ, Cung trữ, Thị nghi[2], Phù liễn, các Dự sự[3], các người mang đèn tức Chấp Chúc tả hữu, cứ theo phận sự của mình, đứng vào vị trí hai bên tả hữu và cung kính chờ đợi.

Các Thị lập[4], trật tự nhịp nhàng, cung kính cất các tấm khăn phủ trên các thần vị.

Họ vừa làm xong, *các Tán quan xướng*:

"Khởi chinh cổ!" (Gióng chiêng trống!)

[Trong tế Nam Giao, các hành vi cử chỉ của chủ tế hoặc thừa tác viên, kể cả Hoàng đế, đều phải theo mệnh lệnh của các quan đặc trách xướng lệnh, trong *Lễ thư* gọi là *Tán*[5].

Các Tán quan chia thành nhiều loại, có danh hiệu riêng theo *Lễ thư*, và khác nhau tùy theo các nhân vật họ có trách nhiệm xướng lệnh; các Tán quan lo thông báo cho Hoàng đế những gì ngài phải thi hành gọi là Nội tán có một Chính tán và một Trợ tán. Các

---

[1] Ngự Lập Vị: Nằm ở trong Hoàng Ốc, phía đông, gần cửa vào.

[2] Cung trữ; Thị nghi: xem Orband, phần *Les Officiants*.

[3] Dự sự: các người tham dự vào việc hành lễ hoặc lo các việc chuẩn bị.

[4] Xem phần *Les Officiants*.

[5] Công bố, cho người khác biết.

lệnh truyền cho các quan đồng tế hoặc các thừa tác viên, cho nhạc công thì được xướng do nhiều Tán quan hoặc Thông tán, vì có trường hợp người ta dùng từ mang rõ ý nghĩa này[1]. Khi đến lúc dâng của lễ trên các án thờ Phương Đàn, thì theo lời mời của các Thông tán, nhiều vị Tán quan khác sẽ nhập cuộc, đó là các Phân hiến tán.

Các chỉ dẫn mà Nội tán quan muốn truyền đạt cho Hoàng đế luôn luôn bắt đầu bằng từ "*tấu*" để ngài biết phải làm gì, hoặc bằng lời nói, hoặc bằng văn tự.

Nghi thức phân chia thịt phúc, được một vị đại thần lo việc này loan báo vắn tắt]

Khi chuông trống ngừng đánh, các vị quan Bồi tự[2] và quan Phân hiến[3] tiến vào vị trí của mình.

Các Nội tán xướng:

"Tấu tiến Bái vị!"[4].

Hoàng đế tiến tới hương án và đứng vào Bái vị .

Các Công tán hô:

"Phần sài!" (đốt củi)

Trống, nhạc trổi vang.

Hô tiếp:

---

[1] Truyền tán.

[2] Đó là các quan cùng bái lạy với nhà vua, các vị đồng tế.

[3] Các quan phân chia các Cúng phẩm cho các Thần thuộc hạ của Trời và Đất được tôn kính ở tám án tại Phương Đàn.

[4] Điển **b** Phụ bản.

"Ê mao huyết!" (Chôn lông và huyết)

Chôn xong, người ta ngừng đánh trống và ngưng tấu nhạc.

[Nghe lệnh "Phần sài" (đốt củi), củi đã đặt sẵn ở Liệu Sở phía đông nam tầng ba được đốt lên. Hôm áp ngày tế, vào khoảng năm giờ chiều,trên giàn thiêu dựng tại đó, người ta đã đặt xác một con nghé. Con nghé này đã được chọc huyết, thui, trụng, cạo lông kỹ lưỡng như mọi con sinh khác trong lễ tế. Trong sân Thần Trù, nghé được đặt trước mọi con sinh khác và khiêng đi đầu. Trong khi các con sinh khác được sắp cẩn thận và khiêng trên một bàn dài chân thấp, thì người ta khiêng nó trên một cái cán thô sơ bằng tre; có lẽ phải coi đây là khuynh hướng hoài cổ. Như mọi con sinh khác, nó được hộ tống bằng lọng che danh dự. Không thể quả quyết rằng con nghé thiêu là một cúng lễ đặc biệt dâng Trời. Thật thế, gần bên án thờ Trời, cũng như bên mọi án thờ khác, người ta đặt một con nghé khác; con này không bị thiêu nhưng được chia ra cho các thừa tác viên hay tham dự viên như mọi của lễ khác.

Các phần đem chôn ở góc tây bắc tầng ba là một gói lông và một ít huyết của con nghé dâng tế ở án thờ Đất. Trong sân Thần Trù, của lễ này được đặt trên một cái mâm tròn nhỏ có chân, có nắp, đặt trên một bàn che lọng, giữa sân, trước hai hàng con sinh. Người ta đã khiêng nó trên một trong ba bàn đồ lễ vốn được kê trước án thờ Đất, vào buổi chiều trước khi tế, như mọi thức ăn dâng cúng khác.

Phải lưu ý rằng việc thiêu trâu phải làm trước khi thần đến. Tôi đã hỏi lý do tại sao làm vậy. Người ta trả lời rằng đó là để dâng lên các thần mùi thơm thịt nướng và mời các vị đến. Để củng cố lý thuyết này, người ta có thể thêm rằng hương cũng được dâng trước khi các thần tới, và cũng dùng để mời các vị giáng hạ. Nhưng hành vi chôn lông và huyết con sinh cúng Đất, cũng được thực hiện trước khi các thần đến, xem ra khó có thể giải thích cùng một cách như vậy.

Phải chăng không thể giả thiết rằng trong tế Nam Giao, ta có hai cuộc tế gần kề nhau, một phức tạp, có nhiều tình tiết (cúng vong hồn các tổ tiên của Hoàng đế, dâng ngọc, lụa, thức ăn, rượu v.v...), khởi sự từ khi các thần ngự đến; một đơn giản hơn nhiều và rất sơ khai, bao gồm một bên là thiêu nghé, dĩ nhiên là để tế Trời và phần kia là chôn lông và huyết để tế Đất?

Dầu sao đi nữa, nên lưu ý rằng cả hai hành vi thiêu trâu và chôn lông huyết đều xảy ra trước khi thần linh ngự đến. Sau này, ta cũng sẽ thấy việc thiêu vài của lễ xảy ra sau khi thần đã ra đi.

3. Thượng hương

Các quan Nội tán xướng:

"Tấu tiến hương án!" (xin bệ hạ đến hương án)

Nhạc tấu lên.

Xướng:

"Tấu quị!" (Xin bệ hạ quỳ xuống!)

Xướng:

"Tấu tấn khuê!" (xin bệ hạ đút khuê vào tay áo).

Xướng:

"Tấu thượng hương!" (xin bệ hạ dâng hương!)

[Hai Chấp sự[1], một bưng hương lô (lư hương), một cầm hương hạp (hộp hương), quỳ cạnh Hoàng đế, một người bên trái, một người bên phải. Họ mời Hoàng đế dâng hương. Người bưng hương lô kính cẩn đặt nó trên hương án. Người cầm hương hạp lại đặt nó trên bàn tạp dịch. Rồi cả hai rút lui.

Các Thị lập của mỗi án thờ nơi Viên Đàn và Phương Đàn vừa đứng vừa đốt hương gọi là "phần hương"]

Xướng:

"Tấu trừu xuất khuê!" (Xin bệ hạ rút khuê ra lại)

Xướng:

"Tấu hưng!" (Xin bệ hạ đứng lên).

Xướng:

"Tấu bình thân!" (Xin bệ hạ ngay mình!).

Nhạc ngừng.

[Nghi thức cúng, ngoại trừ ít biệt lệ, ngoài ra thường gồm những nghi thức giống nhau mà chúng tôi sẽ mô tả chi tiết ở phần dâng hương.

---

[1] Xem phần *Les Officiants* của Orband.

Hoàng đế đứng ở Bái vị, ngài tiến tới vài bước, dáng đi thật đặt biệt, ít nhất là ở trên Viên Đàn, chúng tôi sẽ mô tả sau, rồi đứng trước hương án; ngài quỳ xuống và đút ngọc vào tay áo, có một túi nhỏ dành riêng, để tay được rảnh mà hành lễ; hai Tôn tước đi bưng hương lô và hương hạp đựng trầm bọc trong giấy; họ quỳ hai bên Hoàng đế, hơi trước một tí và quay về phía ngài, người bưng hương lô bên phải, người cầm hương hạp bên trái; Hoàng đế lấy gói trầm trong hộp, cầm trong hai tay, nâng lên ngang trán, xá ba xá (cúi đầu và vái), đoạn bỏ gói trầm vào lư (hoặc sau khi lấy gói trầm và bỏ vào lư, ngài bưng lấy lư, nâng lên ngang trán, xá ba xá; hai cách này đều nằm trong nghi thức); Tôn tước lo lư hương đem đặt ở giữa hương án (xem như làm thay cho chính Hoàng đế); Hoàng đế rút khuê ra lại và vẫn tư thế quỳ, ngài phủ phục xuống, đầu đặt trên hai bàn tay áp sát đất; Hoàng đế lui lại vị trí cũ, để tiếp tục hành lễ.

Nghi thức cầm của lễ trong tay, đưa lên ngang trán rồi xá ba xá, không phải chỉ có khi dâng. Như ta sẽ thấy, *nó cũng* được thực hiện như dấu chỉ cám ơn, khi Hoàng đế nhận phần thức ăn cúng của mình.

Nghi thức này được rút vắn khi dâng trâu và các thức ăn, như ta sẽ thấy sau này: khi người ta khiêng các bàn đồ lễ đặt trâu đến án thờ, vì không thể bưng các của lễ, Hoàng đế chỉ chấp tay lại, nâng lên ngang trán vá xá ba xá theo nghi thức.

Để chỉ nghi thức nâng của lễ lên ngang trán này, người An Nam dùng chữ "vái" (xá), chữ Hoa gọi là "khấu".

Trong *Lễ thư*, người ta dùng nhiều từ để diễn tả ý tưởng dâng. Ở đây ta có chữ *thượng*: "làm cho khói hương bay lên trước các thần". Sau này, có khi ta sẽ thấy chữ *điện*: "đặt trước bài vị các thức ăn (hay rượu) dâng cho thần", từ dùng cho ngọc và lụa; khi thì *hiến* (dâng), dùng cho rượu, ngọc và lụa; khi lại là *tấn* (mang đến), dùng khi dâng trâu v.v... Chúng tôi sẽ lưu ý khi mỗi từ được dùng.

Cúi lạy có hai loại: hoặc quỳ mà lạy, được gọi là *phủ phục* hoặc đứng dậy mà lạy gọi là *cúc cung bái* hay đơn giản là *bái* (có lẽ do người sao chép quên). Hoàng đế cầm ngọc trong hai bàn tay, các ngón đan lại, nâng lên ngang trán, đồng thời cúi đầu và vái; ngài hạ hai bàn tay xuống và cúi lưng, đồng thời gập hai đầu gối; cúi xuống nữa, chuồi bàn chân phải ra sau, quì gối, đồng thời đặt hai tay xuống đất; uốn hẳn người xuống, toàn thân, đầu kê trên tay, trán ngang ngọc trấn quê. Nếu phủ phục bắt đầu từ tư thế quỳ, tất nhiên có bỏ bớt một phần các động tác nói trên. - Theo lệnh: "Hưng!": ngẩng đầu và thắt lưng, nhấc chân phải, rồi kê hai bàn tay nắm lại trên gối phải, sau cùng đứng dậy. - Lệnh: "Bình thân!" có nghĩa là "đứng thẳng nghiêm mình". Các lệnh này là để nhẹ nhàng thắt lưng, bảo đảm tư thế thẳng đứng, uốn nhẹ để nâng vai lên, đồng thời cũng để xoa các nếp nhăn có thể có nơi y phục, sau cùng là để nhẹ nhàng cử động và nhẹ nhàng nâng đôi cánh tay và đôi bàn tay, đang chắp lại, đưa về vị trí mong muốn, ngang bụng, đồng thời để xoá các nếp nhăn trên cánh tay áo: đây

là một loạt cử động khó nhận thấy nhằm lấy lại hoàn toàn tư thế nghi lễ sau lúc phủ phục].

4. Chư thần giáng lâm

Các Công tán hô lên:

"Nghinh thần!" (Mời các thần đến)

Xướng:

"Tấu An thành chi chương!" (tấu khúc nhạc hoà bình)

Trước hết người ta đánh ba tiếng chuông, rồi đàn sáo, biên chung, biên khánh, tất cả vang lên một lần. Xong khúc nhạc, người ta đánh Ngữ ba lần cách nhau, rồi ba hồi khánh. Từ lúc ấy, người ta mới xướng các câu hát, đồng thời các loại nhạc khí cũng đánh lên, khi tấu khi ngừng nhịp nhàng theo hiệu lênh.

Khi nghinh thần, cử tấu khúc "An thành chi chương"[1]:

"Kính cẩn vâng lệnh Trời và lợi dụng thời buổi thuận tiện, nhân lễ tế lừng hương và nhất hạng này, chúng tử thành kính dâng lên phẩm vật theo tiếng chiêng trống oai nghiêm. Xin chư thần vui lòng đến chứng giám tâm hồn thành kính!"

Các Nội tán xướng: "Tấu cung cúc bái!".

Lạy bốn lạy.

---

[1] Phần dịch các khúc thi ca là do cụ Ngô Đình Khả, cựu Đại thần Triều đình; tôi vô cùng biết ơn cụ đã vui lòng làm công việc tinh tế này.

Các Công tán và Thông tán xướng cùng những lệnh này cho đến cuối.

Xướng: "Tấu hưng!".

Xướng: "Tấu bình thân!"

Nhạc ngừng.

[Hoàng đế và các Thượng thư, Đại thần lạy theo nhịp trống đồng thời với các câu hát: Câu thứ nhất, lạy lần thứ nhất; câu thứ hai, đứng lên; câu thứ ba, lạy lần thứ hai; câu thứ tư, đứng lên và cứ như thế, trong tám câu, bốn lần lạy bốn lần đứng lên. Các chỉ dẫn này đã được viết thành ghi chú trong một bản sao *Lễ thư* gửi cho tôi].

5. Điện ngọc bạch (dâng ngọc và lụa)

Các Nội tán xướng: "Tấu thăng đàn!".

Trống nổi, nhạc tấu.

Quan Cung đạo kính cẩn hướng dẫn Hoàng đế đi qua bờ đông của tầng cấp phía nam để lên Viên Đàn và đến đứng ở Bái vị[1].

Hoàng thân Cung trữ, Thị nghi, Cung đạo, Thị vệ lo nhiệm vụ sửa y phục cho Hoàng đế, Phù liễn, cũng

---

[1] Trên Viên Đàn, ở lối vào, phía đông, có vị trí được đánh dấu bằng chiếu viền vàng và tán vàng (điểm **f**, Phụ bản) tương ứng với điểm a mà ta đã thấy trong Hoàng Ốc, tầng hai. Họ cho tôi biết đó là nơi đầu tiên Hoàng đế đến để chờ lệnh, như khi thiêu nghé và thượng hương. Nhưng, ở đây cũng như về sau, không thấy *Lễ thư* nhắc đến vị trí này, lúc Hoàng đế tiến lên để dâng ngọc và lụa; có lẽ người chép đã quên hoặc nhầm lẫn.

như các Tôn tước khác lo việc mang bình, chén và các án tự chính, và hai vị quan lo việc dâng ngọc và lụa trên các án thờ, một Nội tán và một Trợ tán, tất cả theo Hoàng đế lên đàn và đứng ở giữa.

Hoàng thân Cung trữ đứng bên cạnh hương lô phía tả, đợi ở đó.

Còn những kẻ giúp các bàn thờ Phối vị[1], gồm mười vị quan có tước trật mang bình chén, năm vị phụ trách dâng dâng lụa ngọc cũng như quan Tuyên chúc và hai Chấp đăng, tất cả cùng lên một lúc, kẻ trước người sau ngang qua các cửa trái và phải.

Khi xuống, họ cũng đi theo con đường ấy.

Còn về các quan lại khác, tất cả đều đứng dưới thềm cấp, bên đông và bên tây.

Trống nổi, nhạc tấu.

Các Công tán xướng:

"Hành điện ngọc bạch lễ!" (Tiến hành lễ nghi dâng[2] ngọc và lụa)

Xướng:

"Tấu Triệu thành chi chương!" (Bắt khúc nhạc mở đầu).

Trong lúc dâng ngọc và lụa thì đây là lời "khúc mở đầu":

---

[1] Phối vị: bàn thờ thờ các Tiên vương, ba bên tả, hai bên hữu
[2] Điện.

"Ôi Trời mênh mông vô biên! Ôi Đất sâu thẳm êm đềm! Ân huệ các ngài lớn lao như Thiên Địa. Công đức sinh thành của các ngài sao ngợi khen cho xiết! Chúng tử xin thần kính dâng lên các của quý giá này, mặc dầu các ngài chẳng nói gì khi thiên hạ kêu khấn, ngõ hầu nhờ luôn xứng đáng với ủy nhiệm lớn lao của các ngài, chúng tử được các ngài ban hạnh phúc, thịnh vượng và bình an!"

Nhạc tấu.

Các Nội tán xướng:

"Tấu tiến Chính hiến vị!" (Xin bệ hạ đến chính vị trí dâng lễ)

[Hoàng đế tiến đến Chính hiến vị bằng một cách đặc biệt cần chú thích ở đây.

Trên trục bắc nam của Viên Đàn, trước Nội hương án[1] và dưới một cái tán, trải hai chiếc chiếu viền vàng, cách nhau vài mét, một chiếc phía trước, một chiếc gần bàn thờ. Chiếc ngoài tên nghi lễ là "Bái vị"[2], vì Hoàng đế lạy ở đó hai lần sau khi đã nhận Rượu phúc và Thịt phúc (Phúc tửu Tộ nhục). Chiếu trong "Chính hiến vị"[3]. Bái vị là nơi Hoàng đế đứng trong các khoảng cách của buổi tế. Đó là nơi bất động.

Khi sắp dâng cái gì, Hoàng đế đi từ Bái vị sang Chính hiến vị; dâng xong, ngài trở về Bái vị, không

---

[1] Điểm 20, Phụ bản.

[2] Điểm C, Phụ bản.

[3] Chính hiến vị. Điểm **d**, Phụ bản.

đi thẳng mà đi theo hình bẻ vuông góc. Khi rời Bái vị, trong lúc bước bước thứ nhất, ngài quay một phần tư vòng sang phải bằng cách xoay trên bàn chân trái và cúi đầu vào vái nhè nhẹ như để chào nơi mình vừa rời bỏ, đoạn tiến thẳng hướng đông. Sau khi ra khỏi chiếu, ngài liền quay về phía trái và hướng thẳng phía bắc cho đến khi ngang chiếu trong hay "Chính hiến vị" rồi lại liền quay về hướng tây. Vào chính giữa chiếu, ngài dừng lại và quay mình đối diện phía bắc, trước hương án.

Khi rời Chính hiến vị, ngài đi qua phía tây. Đầu tiên là đi thụt lùi, hơi nghiêng mình, cho đến khi ra khỏi chiếu, rồi quay thẳng góc sang phía tây, đoạn phía nam, đến ngang Bái vị, rồi xoay mình tiến thẳng vào giữa chiếu, dừng lại, quay mặt phía bắc.

Khi Hoàng đế rời Bái vị để đến nơi nhận Phúc tửu Tộ nhục, ngài cũng tiến hành như vậy]

Xướng:

"Tấu quị!" (xin ngài quì)

Xướng:

"Tấu tấn khuê!" (xin ngài bỏ ngọc vào tay áo)

Xướng:

"Tấu điện ngọc bạch!" (xin ngài dâng ngọc và lụa)

Hai Chấp sự bưng tráp ngọc đến từ phía đông và tây quì bên Hoàng đế và đưa cho ngài. Hoàng đế lần lượt bằng hai tay nhận tráp ngọc, đưa lên ngang trán

xong đưa lại cho các Chấp sự; các Chấp sự này đứng dậy, yên vị. Còn các Chấp sự phục vụ các bàn thờ tả hữu thì cũng đồng thời tiến lên, đến bên cạnh các bàn tạp dịch, cung kính lấy các tráp lụa và đứng chờ.

Xướng:

"Tấu trừu xuất khuê!" (xin ngài rút ngọc ra)

Xướng:

"Hiến ngọc bạch!" (dâng lụa và ngọc)

Bảy Chấp sự bưng tráp và hòm cùng tiến, và khi đến bên mỗi án thờ thần, họ đưa cho các Thị lập để những người này cung kính đặt vào giữa các án thờ. Xong rồi thì rút lui.

Các Nội tán xướng:

"Tấu cúc cung bái!"

Xướng:

"Tấu hưng!"

Xướng:

"Tấu bình thân!"

Xướng:

"Tấu hồi bái vị!"

Nhạc ngừng

[Như đối với việc thượng hương, các cử chỉ của Hoàng đế và của các thừa hành được làm theo nhịp đều đặn trong khi ban đồng ca bên ngoài xướng hát.

Hát câu thứ nhất, Hoàng đế tiến đến Bái vị; câu thứ hai, Hoàng đế quì xuống; câu thứ ba, ngài bỏ thẻ ngọc vào trong tay áo; khi hát câu bốn, câu năm, câu sáu, ngài tiến hành dâng ngọc và lụa; câu thứ bảy, ngài rút ngọc ra; trong ba câu tiếp đó, người ta đặt các tráp lên các án thờ; câu mười một, Hoàng đế bái; câu mười hai, ngài đứng lên.

Trước tiên, hai Chấp ngọc quỳ xuống bên cạnh Hoàng đế, cùng với hai Chấp bạch (bưng lụa) cho hai bàn thờ chính. Rồi đến năm người dành cho năm bàn thờ phụ cũng quỳ xuống. Hoàng đế nâng mỗi tráp lên ngang trán với những cử chỉ cúi đầu nghiêng mình theo nghi thức lễ. Khi ngài kết thúc, các chấp sự, vốn đang đứng chờ, sẽ chầm chậm bước, ai nấy hướng về bàn thờ của mình, cầm tráp trong hai tay và nâng lên ngang tầm mắt].

6. Tấn Trở (dâng các con sinh và các thức ăn)

Các Công tán xướng:

"Hành tấn trở lễ!"[1] (Tiến hành nghi lễ trình dâng các bàn để con sinh).

Xướng:

"Tấu Tiến thành chi chương!" (Tấu lên bài ca dâng các thức ăn).

Khi trình dâng các bàn đồ lễ, thì đây là bài ca dâng các thức ăn: "Tâu chư thần của Trời xanh Đất

---

[1] *Tấn:* Dâng.

vàng, đang hiện diện một cách huy hoàng và oai nghiêm trước chúng tử, trong ngày lành tháng tốt đã chọn này, xin kính dâng những con sinh ngon lành, măng tơ, béo tốt, chứng tỏ lòng thành kính sâu xa! Nay các thừa hành cuộc tế đang run sợ trong công việc đầy tôn kính chân thành. Xin thương nhìn đến chúng tử và ban xuống hạnh phúc lâu dài!".

Nhạc tấu lên.

Các nội tán xướng:

"Tấu tiến Chính hiến vị!"

Xướng:

"Tấu quị!".

Loan báo:

"Tấn trở!"[1].

Hoàng đế cung kính nâng hai bàn tay chắp lại lên trán.

Những người phụ trách các bàn đồ lễ thuộc các Chính án và Phối án, sáu người một bàn, khiêng các bàn đồ lễ cùng một lúc đến bên cạnh các án thờ và để luôn tại đó, đoạn rút lui.

Xướng:

"Tấu hưng!".

Xướng:

---

[1] Hiệu lệnh này hình như không phải cho Hoàng đế.

"Tấu bình thân!".

Xướng:

"Tấu hồi Bái vị!". (Xin bệ hạ trở về Bái vị).

Nhạc ngừng.

[Câu xướng: "Tấn trở!" hầu như vừa ngỏ với Hoàng đế vừa ngỏ với các chấp trở (bưng bàn đồ lễ). Theo lệnh này, Hoàng đế đưa tay lên trán và vái ba vái, như cử chỉ tiến dâng. Chỉ sau cử chỉ này, các chấp sự mới khiêng các trở đến trước các án thờ.

Các con nghé dâng tại các án thờ Viên Đàn, mỗi con một bàn, đã được chọc tiết, thui, trụng và cạo lông cẩn thận ở Thần Trù, sau đó đặt trên các trở hay trên bàn rộng chân thấp, và mang lên đàn chiều hôm áp tế; người ta đặt mỗi trở bên cạnh án thờ tương ứng và song song với án thờ này; đầu con vật hướng về Thần vị.

Theo hiệu lệnh, các tốp chấp sự cung kính tiến lên, bưng lấy các trở và khiêng chúng đặt trước mỗi án thờ, sao cho đầu con vật quay về phía án thờ Thần vị. Các chấp sự sau đó vừa đi thụt lùi vừa rút lui.

Các thức ăn khác dâng cho chư thần, gồm lòng và huyết các con sinh, đã được xếp kỹ lưỡng ứng theo với từng mỗi con sinh: dê, heo, rồi dồi, cơm, xôi, bánh, trái v.v... Tất cả đã được đặt từ chiều ngày áp tế trên hai bàn trung gian của mỗi án thờ[1]. Chúng được dâng

---

[1] Xem *Détail des offrandes* của Orband.

cùng lúc với các con trâu. Người ta không đụng đến chúng trong suốt buổi lễ.

Mọi nghi thức dâng tiến được thực hiện cùng lúc với bài ca dâng cúng. Câu đầu tiên, Hoàng đế tiến lên, câu hai, ngài quỳ xuống; sáu câu tiếp theo, khiêng bàn, câu thứ chín, Hoàng đế bái lạy; câu mười, ngài đứng lên].

7. Sơ hiến tửu

Các Công tán xướng:

"Hành sơ hiến lễ!" (Tiến hành lễ nghi dâng rượu lần đầu).

Xướng:

"Tấu Mĩ thành chi chương!" (Tấu bài ca Tuyệt diệu).

"Các vật hiến sinh đã sẵn sàng; chuông trống rền vang hòa điệu. Này rượu quế vừa cất xong. Này chén ngọc đã bày sẵn. Chúng tử rót vào đấy chất rượu ngọt thơm. Lửa giàn thiêu sáng ngời, ngọc lấp lánh màu lam.

Tấu chư thần, sự hiện diện của các ngài trên tế đàn này làm chúng tử ngập tràn ánh sáng. Các ngài ở hai bên tả hữu cung điện lừng hương đây. Ánh quang siêu nhiên của các ngài chói lọi dưới bầu trời u tối. Tấu chư thần, xin ở lại nơi đây chứng giám lòng thành. Xin hưởng lễ vật chúng tử dâng lên. Xin ban bầu khí yên lành bổ dưỡng, cùng hạnh phúc ân huệ dài lâu, hầu tất cả được sáng ngời và thịnh vượng!".

Nhạc trổi.

Phía đông và phía tây tầng ba, các võ vũ sư, mỗi người cầm một cây cờ, dẫn các vũ sinh đến đứng ở địa điểm các ca công. Họ sắp thành tám hàng và diễn các vũ khúc với khiên và kích[1].

Các Nội tán loan báo:

"Tấu tiến Chính hiến vị".

Các Bổng tôn Bổng tước, thuộc các Chính án và Phối án kính cẩn bưng các chén rượu và bình rượu theo hai bên tiến lên đồng thời, đến trước các chính án và đứng chờ.

Xướng:

"Tấu quị!".

Xướng:

"Tấu tấn khuê!" (Xin đưa ngọc vào tay áo)

Xướng:

"Tấu tấn tửu!" (Xin tiến rượu)

Người ta mời Hoàng đế rót rượu vào trong các chén. Khi đã rót xong, các Tôn tước (của hai chính án) đứng lên[2] *bước tới và yên vị.*

Các Bổng tôn Bổng tước khác thuộc các phối án đầu tiên ở bên hữu, bên tả quỳ xuống sau và họ mời

---

[1] Phần múa, xem *Les Danses* của Orband.

[2] Họ quì hai bên Hoàng đế khi Hoàng đế rót rượu.

Hoàng đế lại rót rượu vào các chén, đoạn chỗi dậy và đứng sau các ông trước.

Bốn Bổng tôn Bổng tước mang chén và bình thuộc các phối án thứ ba bên trái quỳ xuống, mời Hoàng đế rót rượu vào trong chén, đoạn chỗi dậy và đứng tiếp sau những người kia.

Hai Bổng tôn Bổng tước mang chén và bình thuộc phối án thứ ba bên trái quỳ xuống, mời Hoàng đế rót rượu vào trong chén, đoạn chỗi dậy và đứng tiếp sau những người kia

Xướng:

"Hiến tửu!"

Các Tôn tước và các quan bưng chén mỗi người tiến lên một bên các án thờ và trao chén cho các Thị lập; những người này đón lấy bằng hai tay và cung kính đặt trước tráp lụa, ngay giữa bàn thờ.

Các Tôn tước và các quan bưng chén lại đặt chén trên các bàn tạp dịch và tất cả rút lui.

Xướng:

"Tấu phủ phục!".

Xướng:

"Tấu hưng!".

Xướng:

"Tấu bình thân!".

Nhạc ngừng

Tám hàng võ vũ công rút lui.

[Như các lần dâng trước, vẫn một nhịp điệu giữa các câu hát và các động tác của những người hành lễ. Câu nhất, Hoàng đế lấy vị trí; câu hai, ngài quỳ xuống; câu ba, ngài cất ngọc; câu bốn đến câu mười một, ngài rót rượu vào các chén; câu mười hai, ngài rút ngọc ra; câu mười ba đến câu mười tám, người ta đặt chén trên các án thờ; câu mười chín, Hoàng đế phủ phục; câu hai mươi, ngài đứng lên.

Sau khi rót rượu vào chén, Hoàng đế cầm lấy, đưa lên ngang trán và khẽ cúi mình trong cử chỉ hiến dâng].

8. Đọc chúc

Xướng: "Tấu quị!".

Các Thông tán loan bảo: "Quan giai quị". (Xin các quan quì xuống)

Các Nội tán loan bảo:

"Tuyên chúc".

Quan Tuyên chúc tiến đến trước Chúc án (bàn đọc chúc) quỳ xuống, đọc chúc. Xong rồi thì rút lui ngay[1].

Xướng:

"Tấu phủ phục!".

Nhạc trổi.

---

[1] Xem *L'invocation ou Prière* của Orband.

Các Thông tán loan báo cùng những lệnh ấy cho đến hết.

Xướng:

"Tấu hưng!".

Xướng:

"Tấu phủ phục!". (hai lần)

Xướng:

"Tấu hưng!".

Xướng:

"Tấu bình thân!".

Xướng:

"Tấu hồi Bái vị!".

Nhạc ngừng.

[Quan Tuyên chúc tiến lên trước các bàn tạp dịch, cầm thẻ bài ngà trong tay. Đến gần bàn để Chúc văn, ông đút thẻ bài vào tay áo, kính cẩn lật tấm khăn lụa màu xanh phủ chúc văn, rút thẻ bài ngà ra lại, và đến quỳ bên phải (phía tây), cách chúc án một chút. Ông quỳ đối diện với Hoàng đế (đối diện phía đông) rồi dùng đầu gối mà tiến tới, luôn luôn đối diện Hoàng đế. Tới trước Chúc án, ông quay lại phía trước rồi bắt đầu đọc Chúc. Ông không bỏ sót lẫn đọc sai tên nào, tên các Hoàng đế quá cố, tên Hoàng đế đương trị vì. Đọc xong, ông quay lại phía Hoàng đế và bắt đầu dùng đầu gối mà thụt lùi về chỗ cũ. Không bái lạy gì,

ông đứng lên, phủ Chúc văn lại rồi rút lui phía sau các bàn tạp dịch.

Chúc văn được biết bằng chữ son trên một tấm ván mỏng].

9. Phân hiến[1]

Các quan Phân hiến bước lên các bậc cấp phía đông và phía tây, cung kính đến trước tám án thờ của Tùng Đàn[2] và đứng tại đó.

Các Công tán xướng:

"Phân hiến!".

Nhạc trổi.

Các Tán quan Phân hiến xướng:

"Quị".

Các quan Phân hiến ở mỗi án thờ quỳ xuống.

Xướng:

"Điện bạch!" (Trình lụa).

Ở mỗi án thờ, một Thị lập bưng tráp lụa quỳ xuống; quan Phân hiến nhận tráp trong tay mình và nâng

---

[1] Phân hiến. Đây là của lễ dâng cho các thần thuộc hạ được thờ ở các án thờ Phương Đàn. Người ta chia cho các thần này một phần hiến vật. Các quan phụ trách các bàn thờ này trong lễ tế gọi là quan Phân hiến. Thực tế thì không lấy bớt một phần của tế tại Viên Đàn để đưa xuống Phương Đàn. Đây là một phần của tế vật trong tổng thể buổi lễ.

[2] Tùng Đàn. Các thần được tôn kính trên đàn này "tháp tùng" các thần Trời, Đất được tôn kính ở Viên Đàn.

lên ngang trán; xong xuôi, ông trao lại cho Thị lập; người này đưa hai tay nhận lấy, chỗi dậy và đứng yên.

Mặt khác, ở mỗi án thờ, hai chấp sự bưng bình và chén rượu quỳ xuống hai bên tả hữu.

Xướng:

"Tấn tửu!" (Trình rượu)

Các quan Phân hiến đổ rượu vào chén; làm xong, các chấp sự lấy chén, chỗi dậy và đứng yên.

Xướng:

"Hiến bạch!" (Dâng lụa)

Xướng:

"Hiến tửu!" (Dâng rượu)

Các chấp bạch và chấp tửu tiến lên; đến bên phải các án thờ thần, trao các của cúng cho các Thị lập; họ đưa hai tay nhận lấy và điện lên án thờ, đặt chén trước tráp. Làm xong rút lui.

Xướng:

"Cung cúc bái!".

Xướng:

"Hưng!".

Xướng:

"Bình thân!".

Nhạc ngừng.

10. Á hiến tửu (Dâng rượu lần hai)

Các Công tán xướng:

"Hành á hiến lễ (Tiến hành dâng lễ lần hai"

Xướng:

"Tấu Thụy thành chi chương" (Tấu khúc nhạc điềm lành).

Nhạc trổi.

Á hiến. Khúc nhạc điềm lành:

"Các thần linh đến trong huy hoàng. Làm sao các ngài không hiện diện ở đây được? Ôi nhân đức sáng ngời lừng hương, chúng tử kính tôn các ngài; chúng tử kính trình các ngài tuần rượu thứ hai. Ngọc và lụa đẹp thay! Thức ăn có rau thơm ngon thay! Nghi lễ huy hoàng vĩ đại! Ánh lửa hỏa lò reo vui! Ước chi gió lành quay về với chúng tử! Ước chi chư thần khôn thấu đoái nhận lễ vật chúng tử tâm thành dâng lên, hầu ban cho chúng tử và hậu duệ nối ngôi dư đầy ân phúc, gia tăng thế hệ lâu dài!"

Bên đông và bên tây, các vũ sư, cầm cờ dẫn các vũ công dân sự; tất cả vào hàng chỉnh tề và múa gậy và sáo[1].

Các Nội tán xướng:

"Tấu tiến Chính vị!"

Các lễ nghi sau đó như trong phần Sơ hiến.

11. Chung hiến tửu (dâng rượu lần cuối cùng)

Các Công tán hô:

---

[1] Xem *Les Danses* của Orband.

"Hành chung hiến lễ!" (Tiến hành lễ nghi dâng rượu sau cùng).

Xướng:

"Tấu Vĩnh thành chi chương!" (Tấu bài ca vĩnh cửu).

Nhạc trổi lên.

Chung hiến. Bài ca Vĩnh thành chi chương:

"Lửa hương bay lên chư thần, những vị mà tư tưởng chúng ta không tài nào hiểu thấu. Trong tâm tình tôn kính sâu sắc, chúng ta trình dâng các ngài tuần rượu thứ ba này, theo đúng các nghi thức cao đẹp; chín bài ca đã tấu lên đúng đắn. Từ lúc khởi sự hy tế tốt lành, chư thần đã từ cao khấn hạ. Chúng tử đã không ngừng tôn kính các ngài, để kéo xuống sự che chở của các ngài trên chúng tử. Chúng tử đã run lên khi các ngài đến. Khấn xin chư thần, trong ánh quang rực rỡ, ban phát dồi dào ân huệ và sự chở che cùng mang lại phồn vinh to lớn!".

Các vũ công sắp xếp như trong phần Á hiến tửu.

Các Nội tán loan báo:

"Tấu tiến Chính hiến vị".

Các lễ nghi diễn tiến như trong phần Sơ hiến.

12. Tứ phúc tộ (chia thịt phúc)

Các quan Phân hiến đi lên các tầng cấp phía đông và tây, rồi tất cả cùng đến Bái vị và đứng đó.

Một cách kính cẩn, viên quan có nhiệm vụ loan việc chia thịt phúc đi qua phía phải[1] Viên Đàn, đến bên cạnh Nội hương án[2] và đứng quay mặt về hướng đông.

Ông loan báo:

"Tứ phúc tộ"

Các Nội tán hô:

"Tấu tiến Ẩm phúc vị" (Xin bệ hạ đến nơi dọn bữa tiệc phúc!)[3]

Nhạc trổi

Xướng:

"Tấu quị!"

Xướng:

"Tấu tấn khuê!"

Hai Tôn tước mang phúc tộ quỳ bên hữu Hoàng đế. Hai Tôn tước thọ[4] phúc tửu quỳ bên tả[5].

Xướng:

---

[1] Phía tây.

[2] Điểm 20, Phụ bản.

[3] Ẩm phúc vị. Điểm e Phụ bản. *Ẩm* có nghĩa là "uống" nhưng cũng có nghĩa là "cho uống, dọn cơm". Tôi dùng nghĩa cuối vì Hoàng đế nhận ở đó rượu và thịt.

[4] Thọ (nhận); nhưng trong đoạn này và các đoạn sau nên dùng nghĩa rộng "đã nhận, mang, cho và nhận" đối với các động tác mà liên tiếp thực hiện.

[5] Thực tế thì như ta sẽ thấy về sau, người bưng đứng bên phải vua; người bên trái là để nhận thịt, rượu

"Tấu ẩm phúc!"[1].

Hai Tôn tước bưng rượu phúc kính cẩn trình diện, mời Hoàng đế cầm lấy chén; ngài cầm và nâng lên ngang trán rồi đưa lại cho quan bưng rượu.

Xướng: "Tấu thọ tộ!"

Tôn tước bưng thịt trình Tộ nhục cách[2].

Nhà vua nhận lấy và làm như trước. Rồi ngài trao lại cho Tôn tước; ông này kính cẩn đón hai tay. Các Tôn tước chỗi dậy và đứng yên. Sau đó họ cẩn thận đặt rượu và thịt phúc trên bàn chấp sự bên phải và rút lui.

Xướng:

"Tấu trừu xuất khuê"

Xướng:

"Tấu phủ phục".

Xướng:

" Tấu hưng".

Xướng:

"Tấu bình thân!"

Xướng:

"Tấu hồi Bái vị!"

---

[1] "Ẩm" có nghĩa là uống.

[2] Tộ nhục cách (*Quải nhục cách*, tác giả Couvreur): Mâm tròn có chân, có lồng bàn.

Nhạc ngừng.

Xướng:

"Tấu cung cúc bái!"

Cả thảy hai lần.

Các Thông tán loan báo cùng những lệnh như vậy cho đến hết.

Xướng:

"Tấu hưng!"

Xướng:

"Tấu bình thân!".

Nhạc ngừng.

[Trước khi bắt đầu tế, vào khoảng một giờ sáng, với sự giám sát của một thượng quan bộ Lễ, một Thái thường và một Khóa đạo kiểm duyệt, người ta cắt ở con nghé đặt bên cạnh án thờ Trời một miếng thịt dành cho Hoàng đế. Dùng một tấm gỗ vuông sơn mài đặt trên con vật, lấy đầu lưỡi dao rạch một hình vuông bên hông trái gần xương sống; sau khi đã định được vị trí muốn cắt, ông xẻ thịt sạch sẽ; rồi gói vào trong giấy, đặt trên mâm tròn một chân, đậy lồng bàn lại, rồi đặt tất cả vào một trong ba bàn đồ lễ bên phía đông, trước án thờ Trời. Bên cạnh mâm đựng thịt là mâm đựng bình và chén rượu, thảy bằng vàng.

Rượu thịt được đặt ở đó suốt trong buổi lễ, như vậy cũng được dâng cúng cho Trời đồng thời với các cúng phẩm khác đặt trên các bàn thờ ở giữa.

Lúc có hiệu lệnh, nhà vua đến trước Phúc án, đi và về cũng y như khi đến trước hương án.

Cùng lúc, bốn Tôn tước có nhiệm vụ giúp ngài tiến lên, hai vị bên tả, cánh đông, hai vị bên hữu, cánh tây. Hai vị bên hữu đến bàn bưng mâm rượu, thịt rồi trở lại bên Hoàng đế. Cả bốn quì xuống cùng lúc với nhà vua. Người phụ trách đổ rượu vào chén và đưa cho Hoàng đế; ngài hai tay cầm lấy, nâng lên ngang trán, cúi đầu vái ba lần, rồi trao chén cho vị Tôn tước quì bên tả mình.

Vị Tôn tước thứ hai bên hữu bấy giờ trình ngài mâm thịt. Hoàng đế đón lấy và cũng ngần ấy cử điệu y như khi nhận rượu, đoạn trao cho Tôn tước bên tả.

Vào lúc ấy Hoàng đế mới vái lạy; lạy thứ nhất trong tư thế quì, ngay tại đó, hai lần kia trước Nội hương án ở Bái vị[1].

Rượu thịt chia cho Hoàng đế được mang về cung để ngài dùng sau.

Lễ nghi này đôi khi được gọi là "Hiệp thông". Nhưng tôi không muốn dùng từ này, sợ gây nên những ý tưởng sai lạc do so sánh không chính xác. Tôi chỉ đơn thuần dịch các từ của *Lễ thư* thôi].

13. Triệt hạ và Phần hóa (đốt một phần cúng phẩm, chúc văn và các thần vị)

Các Công tán hô:

---

[1] Điểm c Phụ bản.

"Triệt soạn!"

Xướng:

"Tấu Doãn thành chi chương[1] (Tấu lời ca Chuẩn nhận).

Nhạc trổi.

Để triệt soạn, xướng bài ca Chuẩn nhận:

"Chúng ta mọn hèn xấu hổ vì những lễ vật phàm hèn, đó chỉ là dấu chỉ lòng kính tôn; nhưng chư thần đã giáng lâm cùng chúng ta. Chúng ta đã kính cẩn trình dâng các ngài của lễ của chúng ta. Nay chúng ta xin phép được lấy về. Con tim run rẩy của chúng ta vẫn gắn bó với các ngài. Ước xin các ngài đoái nhìn và đổ tràn hạnh phúc cho chúng ta!"

Hai chấp ngọc và chấp bạch tả hữu kính cẩn tiến đến Chính hiến vị để lấy Thương bích[2] và Hoàng ngọc[3]; họ đặt vào trong hộp bọc lụa ngũ sắc và trao cho các Thị lập mang đi. Lúc ấy họ mới kính cẩn cất tráp lụa. Hai Thị lập phụ trách đồ ăn kính cẩn dọn các mâm cỗ đi. Năm chấp sự phụ trách các Phối án tả hữu cất các tráp lụa. Năm Thị lập lo cất dọn các mâm cỗ trên các án thờ.

Quan Tuyên chúc cất dọn Chúc văn.

---

[1] Doãn: "thành tín; thật, tin tưởng; cho phép; thuận, nhận. Các thần tin ở lòng thành của chủ lễ; các ngài chuẩn nhận lễ, và ban phúc cầu xin.

[2] Thương bích: đá quí màu xanh.

[3] Hoàng ngọc: đá quí màu vàng

{Ngoài con nghé dâng ở mỗi bàn thờ, trên các bàn trung gian mỗi án, đặt rất nhiều mâm, bình, dĩa đựng đồ ăn đủ loại. Một trong các mâm ấy đã được đặt riêng trên một cái trở trước mỗi án thờ; gồm một lô dĩa nhỏ đầy đủ các loại thức ăn dâng cúng; người ta bày biện các mâm này rất kỹ lưỡng không để thiếu một món gì trên bất cứ ở án thờ nào. Đó là những mâm thức ăn được lấy ra vào lúc ấy[1] biểu trưng toàn bộ các thứ thức ăn dâng cúng mỗi thần. Tất cả sẽ được ném vào Liệu sở để đốt cùng lụa và chúc văn}.

Trong trật tự, mọi người tiến lên và bước xuống đàn, qua bậc cấp phía nam, đi thành hai hàng tả hữu. Vị mang Chúc văn[2] kính cẩn đặt trên bàn tạp dịch bên phải tầng hai. Lụa và thức ăn được các vị phụ trách kính cẩn đặt ở các bàn tạp dịch tầng ba.

Nhạc ngừng.

Các Nội tán loan báo:

"Tấu hạ đàn!".

Trống vang; nhạc trổi.

Quan Cung đạo kính cẩn đưa Hoàng đế xuống bằng phía tây của tầng cấp nam. Đến trước Nội hương án, ngài đứng ở Bái vị[3].

Đại nhạc ngưng.

---

[1] Soạn bàn.

[2] Ông ta đi trước đoàn rước.

[3] Điểm b Phụ bản.

Các Công tán xướng:

"Tống thần

Xướng:

"Tấu Hi thành chi chương" (Tấu bài ca Thịnh vượng).

Nhạc trổi.

Trong lúc Tống thần, tấu bài ca Thịnh vượng:

"Các cử chỉ long trọng đã hoàn thành; niềm vui chưa dứt; chư thần đã lên cao; trăm linh thần kính cẩn hộ tống. Xin các ngài để lại cho chúng tử niềm hoan lạc, với sự che chở toàn năng và mọi điều thịnh vượng!"

Các Nội tán xướng:

"Tấu cung cúc bái

Cả thảy bốn lần.

Các Công tán xướng cùng ngần ấy lệnh cho đến hết.

Xướng:

"Tấu hưng!"

Xướng:

"Tấu bình thân!"

Nhạc ngưng.

Bài ca Thịnh vượng gồm tám câu thơ. Hoàng đế bái lạy theo nhịp: câu đầu, Hoàng đế bái; câu hai, đứng lên và cứ tiếp như thế.

Các Công tán xướng:

"Xin các quan Chúc văn, Bạch ngọc, Hào soạn kính cẩn tiến đến Liệu sở."

Xướng:

"Tấu Hựu thành chi chương" (Bài ca Trời phù hộ).

Nhạc trổi.

Khi Hoàng đế ngước nhìn về Liệu sở, xướng bài *Hựu thành chi chương*:

"Các nghi lễ huy hoàng và lễ tế lừng hương đã hoàn thành mỹ mãn. Các cúng phẩm được kính cẩn phần hóa. Lửa tỏa mùi thơm ngây ngất, chiếu ánh quang xinh đẹp trong thinh không và soi chiếu sân tế đàn. Tinh tú xa rời, bước theo bóng nguyệt mà ta còn chiêm ngắm trong vân xa. Vĩ đại thay Trời, nguyên lý vận động! Mênh mông thay Đất, nguyên lý sản sinh! Cầu mong các ngài gửi tới chúng ta hạnh phúc và thịnh vượng với an bình tối cao!"

Các quan phụ trách Chúc văn, cúng phẩm thức ăn và lụa sắp hàng thứ tự mang các lễ vật được giao phó. Những người bên phía đông mang lụa và thức ăn thì đợi một lúc, người bên phía tây mang Chúc văn đi qua phía bên kia và đi đầu; các người khác bước tiếp theo thứ tự như sau: lụa và thức ăn của Tả chính án rồi của Hữu chính án; lụa và thức ăn của Đệ nhất Tả Phối án rồi của Đệ nhất Hữu Phối án. Kẻ trước người sau tiến đến Liệu sở.

Các Thị lập của Tùng Đàn[1] bưng lụa, kính cẩn để vào trong các Lư liệu bằng đồng sau[2] các án thờ.

Các Nội tán hô:

"Tấu nghệ vọng liệu vị!" (Xin bệ hạ tiến đến nơi để nhìn Liệu sở).

Người ta mời Hoàng đế đi qua phía tây, đến nơi nhìn Liệu sở. Ngài đứng ở đó quay mặt về hướng đông.

Xướng:

"Tấu vọng liệu!"

Các quan phụ trách Chúc văn, lụa và đồ ăn ném các phẩm vật ấy vào Liệu sở để đốt đi.

Cùng lúc ở Tùng Đàn lụa được đốt trong các Liệu lư thuộc các án thờ thần.

Khi lửa cháy một nửa, người ta xướng:

"Tấu phục Bái vị!" (Xin ngài trở về Bái vị).

Xướng:

"Tấu Lễ tất!"

Nhạc ngừng.

Các Công tán và các Thông tán cũng cùng lúc loan báo như vậy.

---

[1] Án thờ các thần thuộc hạ, ở Phương Đàn.
[2] *Lễ thư* chắc nhầm: trước.

Các Thị lập của các án thờ Viên Đàn và Phương Đàn kính cẩn mang các thẻ gỗ ghi tên ở bên trong các Thần vị đưa vào Liệu lư bằng đồng để đốt đi.

[Sau khi chư thần ra đi, Hoàng đế đến đứng trước bàn thờ ngoài[1] lạy bốn lạy. Để chứng kiến việc đốt các lễ vật, ngài bước vài bước về phía tây, đến chỗ có đánh dấu bằng chiếu viền vàng, có lọng vàng che[2]; nơi này đối xứng với Ngự lập vị nằm phía đông của Hoàng Ốc. Ngài đứng đó, ban đầu hướng thẳng về phía đông; khi nghe hiệu lệnh, ngài quay về hướng đông nam để thấy Liệu sở. Rồi ngài trở vào giữa, trước hương án; nơi đây ngài được loan báo lễ tất].

14. Hoàng đế hồi loan

Quan Cung đạo kính cẩn dẫn Hoàng đế qua lối trái (đông) cửa nam tầng hai để ra khỏi đàn và khi đến bên phải (mé tây) Thần lộ thì ngài lên kiệu.

Nhạc trổi.

Đến bên ngoài cửa tây của Đàn, người ta tấu khúc nhạc *Phúc, Khánh thành chi chương*.

Những người mang huy hiệu của Hoàng đế vá các thị vệ lại sắp thành đoàn rước như ban đầu. Hoàng đế tiến về Trai cung và đi vào bên trong. Trong sân hai bên tả hữu, các Hoàng thân, Thượng thư, Tôn tước, Văn quan, Võ quan sắp thành hàng, vận triều phục và

---

[1] Điểm **b**, Phụ Bản.

[2] Điểm **g**, Phụ bản.

đội mũ chầu. Thượng thư Bộ Lễ và quan Phù liền tâu với Hoàng đế rằng bên trong thì mệnh lệnh đã được chấp hành nghiêm túc, bên ngoài thì mọi sự đều yên ổn tốt lành. Họ mời ngài đội khăn vàng, mặc long bào và lên ngồi trên ngai. Các Hoàng thân, các Tôn tước tứ phẩm trở lên, quan văn thì từ ngũ phẩm, quan võ từ tứ phẩm, đứng chầu hai bên.

Môt viên quan Bộ Lễ ra khỏi hàng, quỳ báo cho Hoàng đế hay rằng đại lễ Tế Nam Giao đã hoàn tất và các Hoàng thân cùng bá quan văn võ xin làm lễ Khánh hạ mừng Hoàng đế. Tâu xong, ông cúi đầu đứng dậy và đứng tại chỗ cũ.

Các Công tán hô:

"Xếp hàng!"[1]

Nhạc trổi.

Xướng:

"Thẳng hàng!"[2]

Xướng:

"Cung cúc bái

Cả thảy năm lạy.

Xướng:

"Hưng!"

---

[1], [2] Có lẽ có một câu xướng Hán Nôm. Chúng tôi chưa tìm được nguyên văn. ND

Xướng:

"Bình thân!"

Xướng:

"Tan hàng!"[1]

Nhạc ngừng

Một viên quan Bộ Lễ ra khỏi hàng (nhạc trổi) quỳ xuống (nhạc ngưng) và tâu với Hoàng đế lễ tất, rồi bái lạy, đứng lên và rút lui.

Các Hoàng thân, Thượng thư, quan văn, quan võ sắp hàng trong sân. Hai bên tả hữu, đứng chờ.

Viên quan trưởng toán khiêng kiệu bố trí người. Ông quỳ xuống tâu Hoàng đế lên kiệu. Xong đứng lên.

Những người mang huy hiệu của Hoàng đế bắt đầu tiến bước theo lệnh. Các Hoàng thân, Thượng thư, văn võ bá quan quỳ xuống thành hàng thứ lớp để đưa Hoàng đế tiến đi. Họ cúi đầu khi Hoàng đế đi qua. Sau đó đứng dậy.

Người phụ trách đánh chuông Trai cung, các tay trống, các đại nhạc công, các nhạc công thường đều trổi nhạc khí. Khi Hoàng đế đến bên ngoài cửa bắc của Giao Đàn, chuông Trai cung mới ngưng đánh.

Các bô lão thuộc các làng của tỉnh Thừa Thiên đều lần lượt quỳ xuống từ biệt ngài khi Hoàng đế ngang qua.

---

[1] Có lẽ có một câu xướng Hán Nôm. Chúng tôi chưa tìm được nguyên văn. ND.

Hoàng đế đến cầu Clémenceau[1] và đi vào cửa đông nam. Khi tới cửa Ngọ Môn, chiêng trống nổi lên.

Quan Hộ thành đợi bên trong cửa, phía phải, để đón hoàng đế. Ngài đi vào qua lối giữa Đại Cung Môn. Bắn chín phát súng Thần công. Hoàng đế vào điện Cần Chánh.

Các bàn có lọng để Phúc tửu, Phúc tộ (rượu, thịt phúc) được đặt hai bên tả hữu.

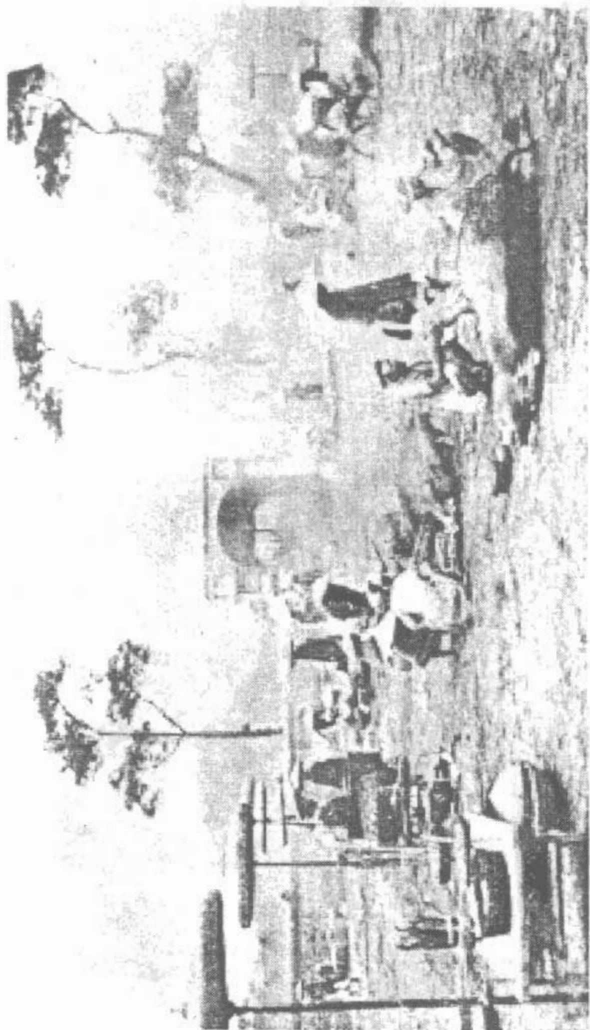
Hoàng đế lên ngồi trên ngai. Quan Hộ thành tiến tới giữa sân điện, giao hoàn nhiệm vụ được ủy thác, lạy năm lạy; hoàn trả cờ và thẻ bài đã được giao, xong rút lui.

Hoàng đế đi vào nội thất. Các thị vệ bưng rượu, thịt phúc theo sau.

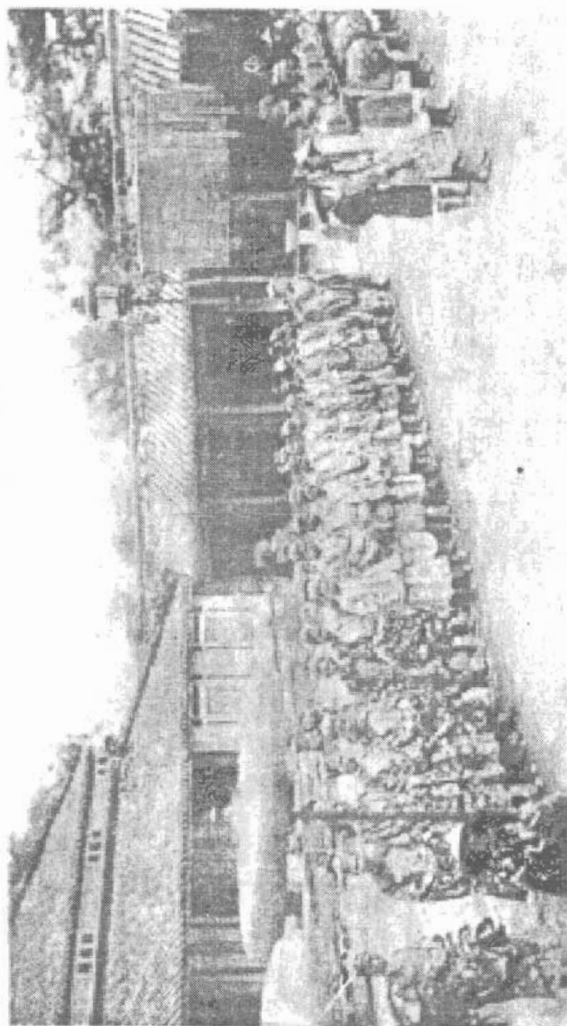
---

[1] Cầu Trường tiền. ND

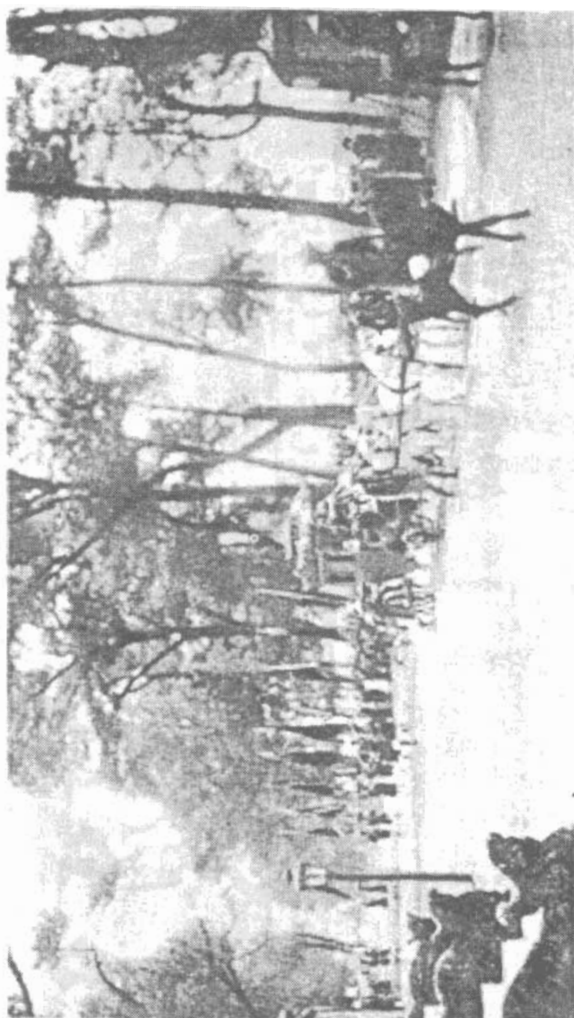
Một số ảnh phụ bản trích từ B.A.V.H.



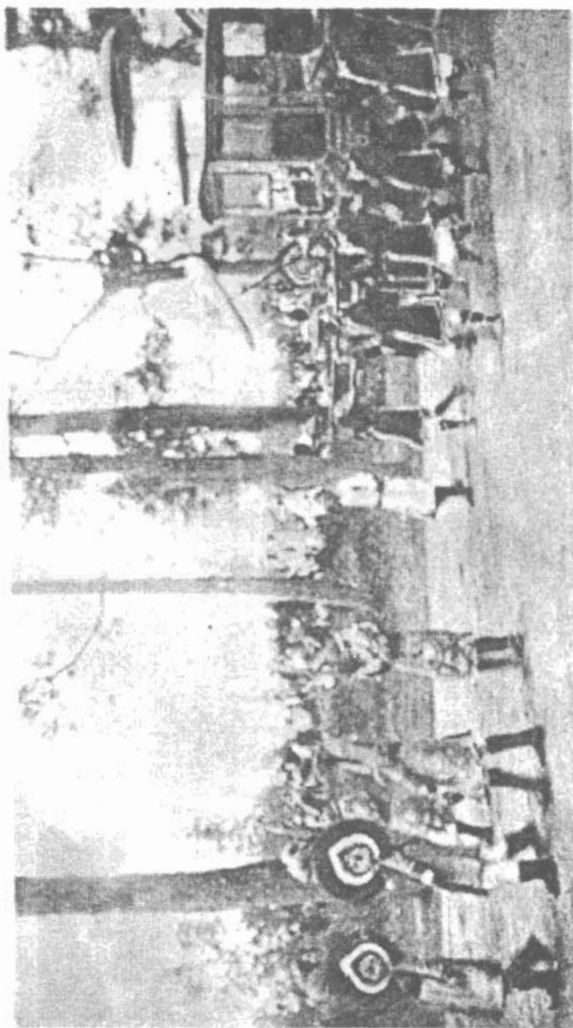
Phụ bản II: Tế Nam Giao: Tại Thần Trù, người ta đang hạ và thui các con sinh.



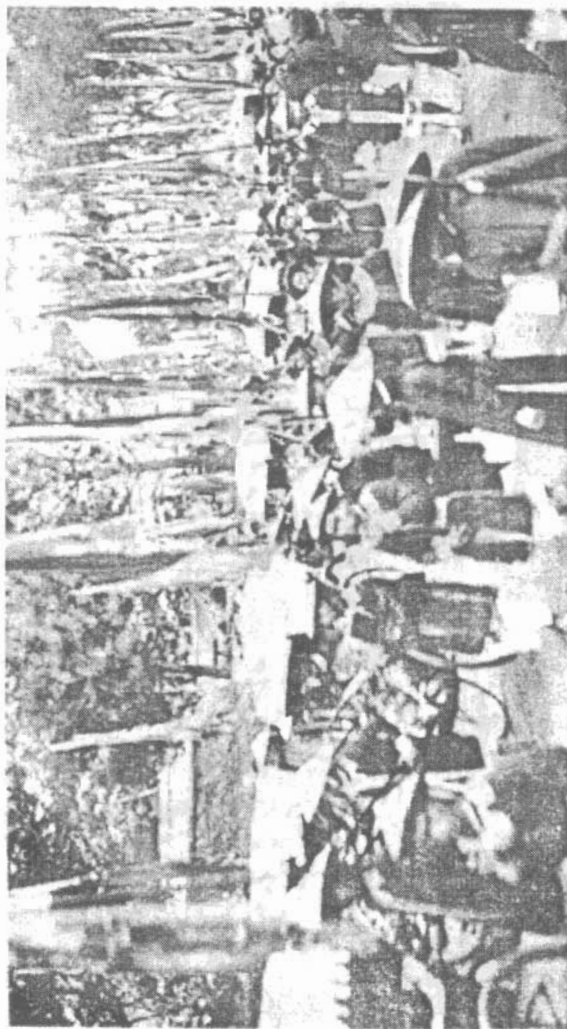
Phụ bản IV: Tế Nam Giao: Các quan hàng ngũ nghinh đón Hoàng đế tại Trai Cung.



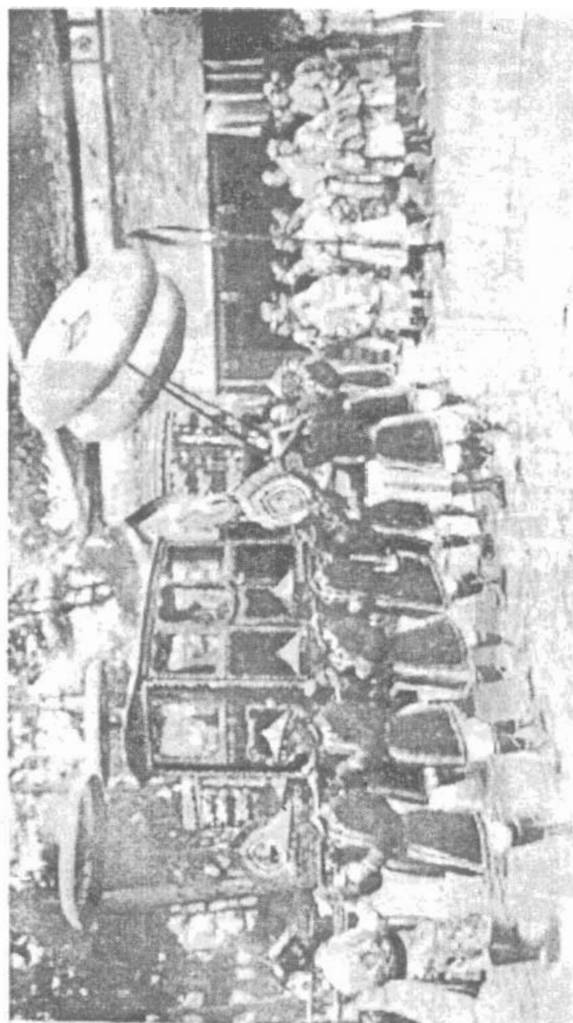
Phụ bản XIII: Tế Nam Giao: Đoàn rước và Long xa.



Phụ bản XIV: Tế Nam Giao: Đoàn rước và Long liễn.



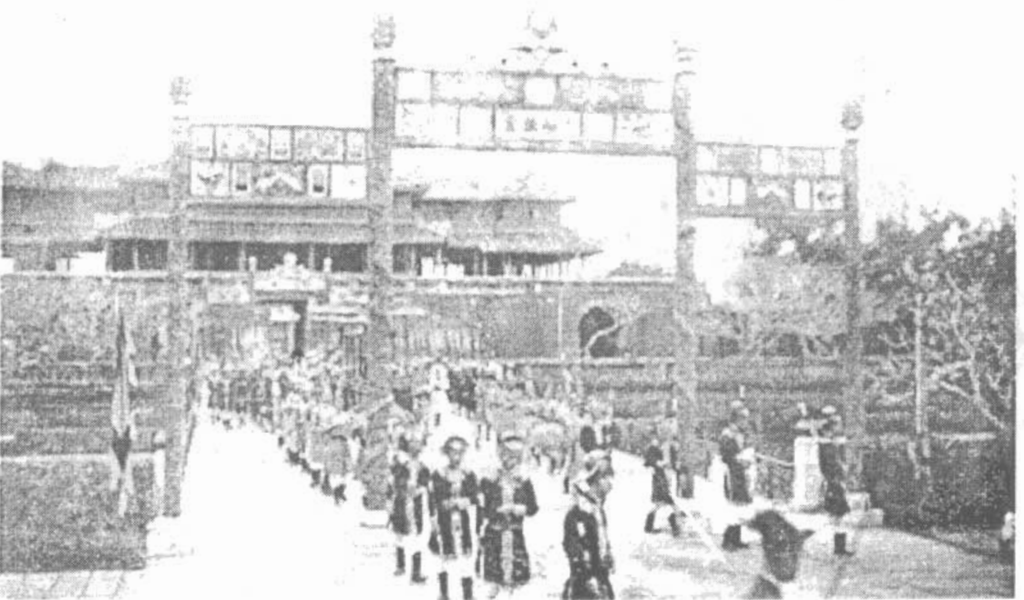
Phụ bản XV: Tế Nam Giao: Đoàn rước và đoàn xe của các quan.



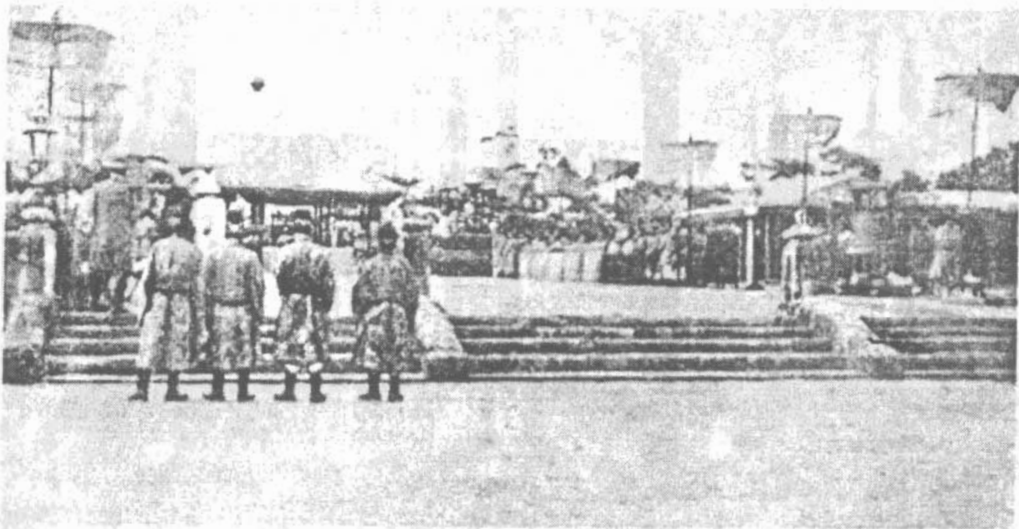
Phụ bản XVII: Tế Nam Giao: Đoàn rước. Hoàng đế rời Trai Cung.



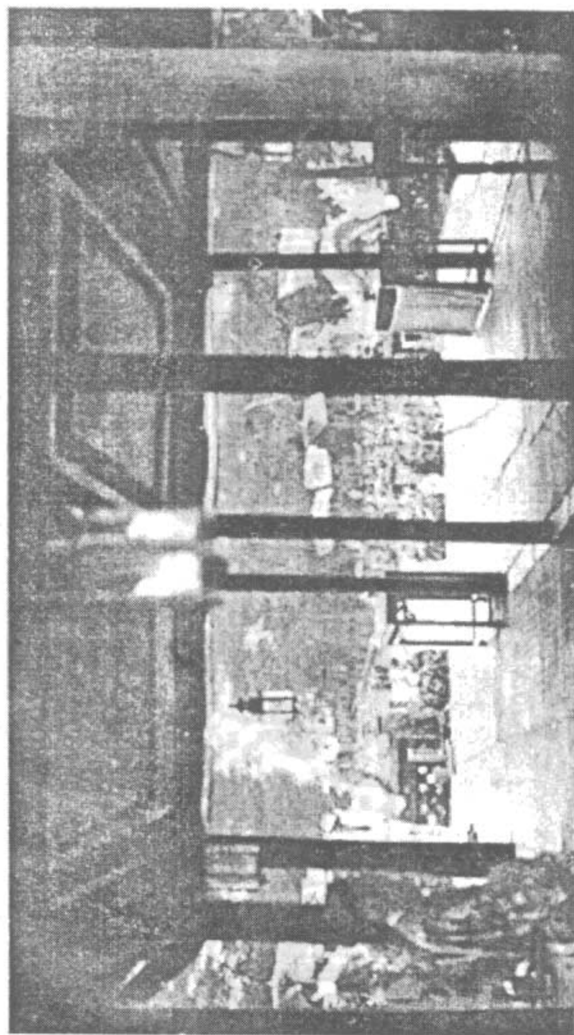
Phụ bản XVIII: Tế Nam Giao: Đoàn rước sắp vào Cung qua cửa Ngọ Môn.



Phụ bản XIX: Tế Nam Giao: Đoàn rước. Long liễn vừa qua cửa Ngọ Môn.



Phụ bản XXII: Tế Nam Giao: Tầng 3. Các võ vũ sư đang múa.
(Ở giữa là Hoàng Ốc và bên sau là Thanh Ốc)



Phụ bản XXIII: Tế Nam Giao: Nhìn từ Hoàng Ốc và hướng về tầng 3.

LĂNG MỘ NGƯỜI VIỆT VÙNG PHỤ CẬN HUẾ[1]

I - CÁC YẾU TỐ CỦA LĂNG MỘ

1. Mộ

Các yếu tố chính của lăng mộ người Việt gồm: - mộ, nói riêng; -vòng thành với các yếu tố phụ kèm theo; - bia.

Sau khi chôn cất xong, người ta đắp mộ với nấm đất có kích thước gần bằng quan tài, nghĩa là dài 2m, rộng 0m50 và cao 0m50[2]. Nấm đất này được gọi là nấm dài. Cứ giữ như thế trong vòng 2 năm, cho đến lúc mãn tang, nhằm mục đích để cho đất lấp đầy đều đặn những chỗ lún sụt do đất sụp hay phân rã quan tài và xác chết.

Ở các gia đình nghèo thì sau khi mãn tang, người ta lo vun đắp ngôi mộ vĩnh viễn, nghĩa là nếu phải

---

[1] Để bổ sung cho thiên nghiên cứu này, chúng tôi có thêm một phần thứ ba tựa đề là: *Enumeration et description des Tombaux* (*Liệt kê và miêu tả các mồ mả*); chúng tôi không trình bày ở đây nhưng có thể tìm trong *Bulletin des Amis du Vieux Hue*, 1928, tr. 34 - 99 và các hình vẽ tương ứng.

[2] Xem Phụ bản IV.

bằng đất thì nấm dài được thay thế bằng nấm tròn, chung quanh, cách mộ khoảng một mét, là một thành đất làm bờ, hoặc bằng một gờ đá nhỏ hay một hàng rào cây xanh, phía chân trổ cửa để đi vào. Cửa này thường được che chắn xa xa bằng một bình phong bằng đất hoặc bằng bụi cây nhỏ. Phổ biến thì đường kính của nấm đất là 0m60 hoặc 0m80, nhưng với các tộc trưởng hoặc hương chức thì kích thước này có thể lớn hơn, nhiều nấm đến 2,3 hoặc 5,6 mét đường kính. Nguyên tắc chung thì hình tròn, nhưng đỉnh nấm cao dần lên thành chỏm, các sườn mộ theo dáng lòng chảo, do nện đất mạnh bằng chèo gỗ. Trên đỉnh thì thường dẹt lại do mái chèo nện trên chóp đỉnh. Các nấm lớn thì có hình bán cầu, nhưng hầu hết thì được nện dẹt mạnh trên đỉnh, theo *dáng bánh dầy*, để khỏi phải chịu một lượng đất quá lớn.

Ở các mộ đất chung quanh vùng Huế, ta thường gặp nấm hình bán cầu này, khá đều đặn. Theo chỗ tôi biết thì chẳng có nấm hình chữ nhật nào.

Đôi khi nấm bán cầu được nằm trên một nền đất hình tròn hoặc hình vuông; nhưng theo tôi thì việc ấy không thuộc phần nghi thức, có nghĩa là không phải một yếu tố của mộ phần: ở vùng cao không có; như vậy có lẽ do yếu tố địa phương, do đất thấp lụt lội, để phần mộ khỏi bị ngập nước.

Ở các mộ xây thì trái lại, ta gặp rất nhiều hình thức.

Trước hết ta gặp những nấm bán cầu như vừa nêu trên, dĩ nhiên là đều đặn hơn và kích thước không

lớn. Nhưng kiểu này khá hiếm. Trong trường hợp này thì nấm nằm trên một nền cũng vòng tròn.

Dạng phổ thông hơn nhiều là hình bán noãn, nói theo kiểu người Việt là *nấm hình trứng ngỗng*. Tôi không thể xác quyết là dạng này xuất phát từ dạng trên hay ngược lại. Trong tập này, ta không có mẫu nào của loại ấy ở dạng thuần túy: Đâu đâu thì nấm bán noãn cũng kết hợp đi liền với tấm liếp đúc hình chữ nhật mà tôi sẽ đề cập sau. Như ta sẽ thấy trên phụ bản, loại nầy có dạng một quả trứng cắt dọc. Phía đầu người chết thì cao hơn, đằng kia thấp xuống; trên nền chạy hình trái xoan. Kích thước thì tùy, nhưng thường thì khoảng 0m80 chiều dài và 0m50 bề rộng.

Một vài dạng đặc biệt gắn liền với hai dạng kia: cái thì hình mai rùa, cái thì dạng lá súng ló lên một chồi hoa, hai biểu thị nhà Phật. Sau cùng, một số nấm có *hình gáy ngựa* hay *mã lạp*.

Liếp hay *nấm liếp* hình thành một dạng khác hẳn. Đó là một tấm lát đúc dài khoảng 2m, rộng 1m50, cao 0m20, rất phẳng và hình chữ nhật. Có khi chỉ một cấp nhưng phần nhiều là hai cấp[1], thỉnh thoảng đến ba cấp.

Dựa trên sưu tập hiện thời thì phần lớn trường hợp nấm hình bán noãn được liên kết với liếp một cấp hoặc hai cấp. Dẫu sao tôi phải thú nhận là không thể quả quyết rằng phải coi đó như một phối hợp thật sự

---

[1] Xem Phụ bản IV.



Nấm mồ tạm hình chữ nhật



Nấm đất hình tròn



Mộ hai tầng



Mộ đắp vòm



Mộ hình bầu dục trên đế hai tầng



Mộ nhiều tầng



Mộ một tầng



Tháp một tầng



Tháp nhiều tầng

Phụ bản IV: CÁC LOẠI LĂNG MỘ

giữa hai kiểu hoặc chỉ đơn thuần phát xuất từ một cảm thức thẩm mỹ, khiến người ta thêm cho nấm một cái nền giống liếp mộ. Tôi nghiêng về lối giải thích thứ nhất và coi kiểu này như là một kiểu hỗn hợp.

Ở một số lăng mộ, người ta gặp thấy loại mộ đôi: cùng một liếp khá rộng mang hai nấm: nấm chồng và nấm vợ.

Kiểu liếp phát triển thành quách, tiếng Việt là "*nhà trúc cách*" (nhà hình chòi tre) hay "*long đình*", nghĩa là một cái nhà nhỏ tương tự khám để các đồ thờ hay đồ của vua.

Quách là đặc quyền của các bậc vị vọng, các thành viên của hoàng gia. Khi thì mang tính cách phôi thai, nghĩa là khối đá vuông hay phần xây nâng bốn mặt xiên tạo thành mái, chỉ nổi lên trên mặt đất vài phân - thực ra đó là một nấm liếp khum bốn mặt hơn là một cái quách thật sự; khi thì đơn giản, khi thì có một tầng thụt vào (*nhà trúc cách cổ lâu*). Bốn mặt và các cạnh mái được trang trí nhiều cách khác nhau. Nhưng không thấy cái nào oai nghiêm, nhờ vẻ giản dị quý phái, cho bằng quách của Gia Long và của chính thất nhà vua.

Kiểu nấm bán cầu hay bán noãn không phát triển theo chiều cao, nhất là tại Huế, trừ khi người ta coi Phật tháp như một phát sinh rất xa xưa từ kiểu mộ tròn.

Nên có một nghiên cứu riêng về Phật tháp tại Huế; tôi hy vọng ngày nào đó sẽ thực hiện được. Hiện thời

tôi xin lưu ý là thỉnh thoảng ta gặp một kiểu lục giác, nhưng khá hiếm hoi; thường là kiểu bát giác; và khi thì đơn giản, nghĩa là không tầng, khi thì nhiều tầng, có tới 7; một số tháp tầng theo kiểu rất thấp, bẹt hẳn; từ "*tháp*" như vậy vẫn có thể áp dụng cho các kiến trúc không tầng, hoặc nhiều tầng, mặc dầu trong ngôn ngữ thông thường, tiếng "tháp" chỉ dành cho các công trình có tầng, trong lúc các công trình không tầng được gọi bằng tên "*bửu châu*", "*châu*" (ngọc quý); sau hết tiếng "*phần*" đôi khi chính thức chỉ một kiến trúc không tầng. Hình như đặc trưng của kiểu tháp này là khối đá vuông của công trình được bao phủ bằng một hình lá súng; nhưng trong sưu tập này có quá ít mẫu nên không rút ra kết luận chung nào được.

Nhận xét cuối cùng: ngoại trừ quách phải tuân theo các qui định hành chánh và tháp vốn thuộc về tôn giáo, hình dáng lăng mộ hoàn toàn tự do. Người ta tùy ý chọn lựa nấm bán cầu, bán noãn hay liếp.

2. Vòng thành

Với từ này, tôi không chỉ hiểu vòng thành đúng nghĩa bao quanh mộ, nhưng cả những yếu tố khác vốn liên kết chặt chẽ với vòng thành, hoặc gồm trong vòng thành như: cửa, các bình phong che chắn, bái đình và lan can (*nữ tường*) bao quanh bái đình, bàn của lễ, hồ, án thờ thổ thần, các cột định ranh vùng đất cấm, ngay cả bia cũng thuộc vòng thành; nhưng vai trò của bia rất quan trọng nên được nghiên cứu riêng.

Mộ hầu như luôn luôn được bao bằng một vòng thành[1]; thậm chí các mộ bằng đất, kiểu đơn giản hơn hết cũng có vòng thành, một gờ đất, gờ đá hay gờ cây giản dị.

Vòng thành có nhiều kiểu: tròn, trái xoan, vuông vức hay chữ nhật; đơn hoặc kép. Mới xem qua, cứ ngỡ mộ bán cầu hay bán noãn thì vòng thành tròn hoặc trái xoan còn mộ liếp chữ nhật thì vòng thành vuông hoặc chữ nhật. Tuy nhiên không hẳn như thế mà đôi lúc có tương phù, nhất là đối với hình chữ nhật. Nhưng thường thì dạng mộ khác dạng thành, và trong một vòng thành kép, vòng trong cũng thường một kiểu khác với vòng ngoài. Với hiện trạng thì không thể nói rằng nấm thì đòi hỏi thành tròn hay trái xoan, còn liếp thì thành vuông hay chữ nhật. Nhưng từ nguyên thủy, vẫn có thể khác.

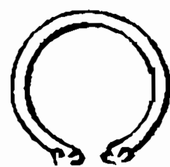
Thành được gọi tên theo tiếng Trung Hoa là "*uynh thành*" (tường thành quanh mộ).

Trước tiên ta có thành tròn (*viên thành*), hoặc đơn hoặc kép, phối hợp với một kiểu khác; nói chung thì khá hiếm.

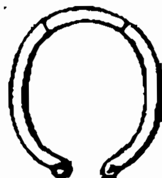
Thành trái xoan thường gặp hơn (*uynh thành kiểu ngựa*, hình yên ngựa, tên này cũng áp dụng cho thành tròn). Thành này khi thì hầu như tròn, khi thì trái xoan thuôn dài khi thì trái xoan đều đặn, khi thì hình móng ngựa, hẹp đằng trước, khi thì đơn, như trong

---

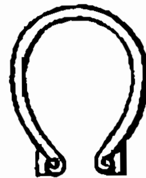
[1] Xem Phụ bản V.



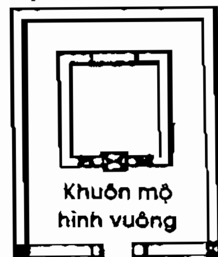
Khuôn mộ hình tròn

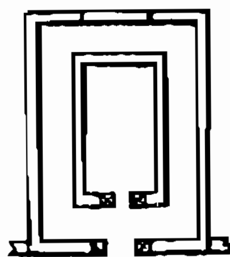


Khuôn mộ bầu dục

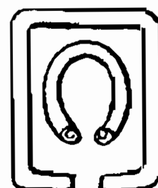


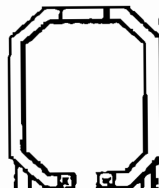
Khuôn mộ móng ngựa

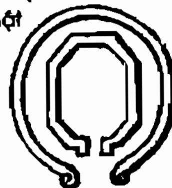




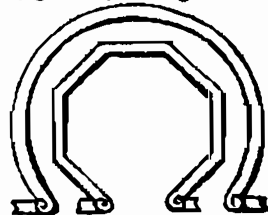
Khuôn mộ hình chữ nhật







Khuôn mộ góc lượn cong và hình bát giác



Phụ bản V: VÒNG THÀNH/ KHUÔN MỘ

các trường hợp kể trên, khi thì kép, kết hợp với một kiểu khác.

Kiểu vuông (*uynh thành vuông* hay *khuông thành*) cũng hiếm như kiểu tròn. Nhưng kiểu chữ nhật (*khuông thành*) thì thường gặp hơn, hoặc vòng thành đơn hoặc vòng thành kép.

Các kiểu hỗn hợp, nghĩa là kiểu tròn hay trái xoan kết hợp với kiểu vuông hay chữ nhật, bên trong hoặc bên ngoài, thì nhiều và đa dạng.

Kiểu vuông hay chữ nhật, đôi lúc có những góc hơi bị bạt. Lúc thì hơi bẻ góc. Nếu gập góc, thì gần như bát giác đều hoặc đúng là bát giác đều. Trong kiểu sau thì một trong các cạnh mở ra để trổ đường vào mộ.

Tường thành cao khoảng 1m50 hoặc 1m80 trong các viên tẩm (hoàng thân, vương công) nhưng thường thường nó thay đổi từ 0m40 tới 0m80. Bề rộng của nó thay đổi từ 0m20 đến 0m40 hay hơn nữa.

Mặt bên trong bức tường đôi khi được trang trí bằng những hoa văn hay đề tài đủ loại.

Tường được xẻ phía trước thành một cái cửa dẫn vào mộ[1]. Cửa này có nhiều kiểu. Khi thì đơn giản là một cửa trổ trong bức tường; khi thì cửa có hai cột trụ kèm hai bên, xây cao hơn bức tường một chút. Nếu vòng thành hình tròn thì mút bức tường được làm nổi bật bằng một *hình khu ốc*, và thường thì tường hơi cao lên ở mỗi bên cửa. Hình tròn hay trái xoan thì đi

[1] Phụ bản VI.



Cửa cột vuông



Cửa cuốn



Cửa đầu rắn
đầu rồng



Cửa có vòm



Cửa vòm trán phẳng



Cửa vòm nhiều tầng

Phụ bản VI: CỬA VÀO LĂNG MỘ

đôi với những uốn khúc hình *con giao*, *con cù*, nên ở các mút tường, hai bên cửa, người ta thường thấy đầu của con vật thần thoại nầy. Con vật này đối với nhân dân đóng vai trò y như vai trò rồng đối với Hoàng đế. Đôi khi con vật đang biến hóa này được trình bày trọn vẹn, và đầu của nó có dáng rất đẹp. Mẫu hình này cũng trang trí các vòng thành hình chữ nhật.

Trong vài trường hợp, thì mộ có một cửa ra vào thật sự[1]: cửa hình cung đơn giản, cửa hình vòm đơn sơ hay *hình miếng khánh*; cửa hình vòm một tầng *kiểu long đình*. Những mẫu sau này dành cho các thành viên Hoàng tộc.

Phần giữa bức tường sau của vòng thành thường nâng cao lên thành *bình phong hậu* hay *hậu đầu*, dùng để "bảo vệ" người chết khỏi các ảnh hưởng ma quái của những "ngọn gió" thổi từ phía đầu. Như ta sẽ thấy, bình phong xem ra không bắt buộc phải có trên bức tường vòng thành trong, và trên thực tế, có vài trường hợp như vậy; nhưng phổ biến, người ta thấy có trên cả hai vòng thành. Trong một số trường hợp, không có bình phong hậu.

Đôi khi trong dạng tròn hoặc trái xoan, tường từ từ uốn cong lên theo hình nôi ở cả phần sau và nhất là khi cả hai bên cửa đều uốn nhẹ lên như thế tạo thành một dáng dấp thật thanh nhã. Thông thường, bình phong vươn thẳng lên, không trang trí hoặc có trang

---

[1] Phụ bản VI.

trí bằng một đường viền nổi ở bờ mép, hay xếp thành hình *cuốn thơ* với những đường thẳng hoặc đường cong. Đôi khi nó được trang trí bằng những đề tài đắp nổi hoặc có những đường *hồi văn* ở hai bên nhằm trang trí các góc nối với bức tường. Thường thường có một cái nền nổi.

Có trường hợp bức tường thành trong, ngoài bình phong hậu ra, còn nổi lên một bình phong tả và bình phong hữu.

Phía trước, người chết được "chắn gió" nhờ *bình phong tiền* vốn có dạng như các bình phong thông thường. Hiếm khi được trang trí mẫu hình đắp nổi mà chỉ một dải nối hoặc một hình *cuốn thơ* (hình cuộn). Thường thì bình phong có chân để chạy đường chỉ. Vị trí thì đổi thay. Nếu chỉ có một vòng thành, thì bình phong được đặt trước cửa . Trường hợp vòng thành kép, thì hầu như luôn luôn nó ở giữa hai vòng thành, và tôi cho đây là vị trí quy định; nhưng nó cũng được đặt bên ngoài vòng thành ngoại. Khi lăng mộ có sân bái đình hoặc được bao quanh bằng lan can, thì bình phong khi thì ở ngoài sân, khi thì lồng khít trong lan can (*nữ tường*) trước, khi lại ở trung tâm của sân. Một vài mộ không có bình phong tiền.

Tôi đã nhắc đến *sân bái đình*. Phần này thuộc vòng thành đóng một vai trò lớn trong việc cúng tế người chết: đó là nơi bái lạy sau khi cúng, vào các ngày kỵ giỗ[1].

---

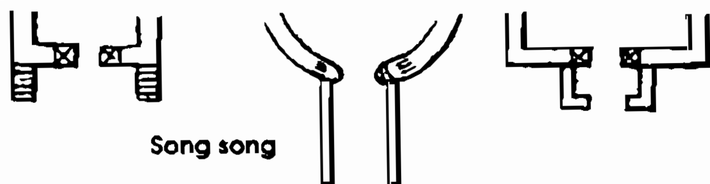
[1] Xem Phụ bản VII.

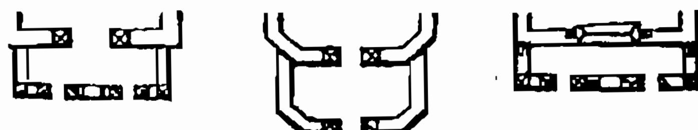
Vị trí quy định của sân này, như ta sẽ thấy trong các văn bản hành chính quy định vấn đề, là nằm trước cửa vòng thành ngoại. Trong trường hợp chỉ có một vòng thành thì chỗ quy định dành cho sân bái đình là trước cửa vòng thành. Dẫu sao thì quy định này cũng thường thay đổi: sân bái đình được đặt bên trong vòng thành ngoài và trước cửa vòng thành trong, hoặc nằm bên trong vòng thành đơn. Về kích thước, nó rộng hơn, hoặc bằng hoặc thua vòng thành.

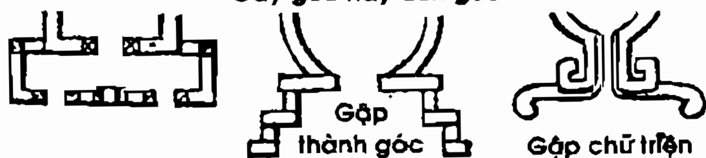
Sân này thường được định giới bởi các lan can (*nữ tường*)[1] là những bức tường không cao mấy, từ 0m20 đến 0m60, tạo cho sân những hình dáng khác nhau và góp phần thẩm mỹ cho lăng mộ. Thông thường, hay đúng hơn là theo quy thức, đúng thể lệ hành chính, nữ tường vạch một sân hình chữ nhật, trổ hai chỗ, với một bình phong trong nữ tường phía trước, bình phong này cũng được trang trí bằng nhiều cột. Nhưng các thợ xây nhiều khi ngẫu hứng không theo kiểu này và thay đổi các hình dáng. Họ mở đầu sân bằng nhiều bậc *tầng cấp nữ tường*, hoặc bằng *chơn nữ tường* hay hai nữ tường thẳng. Nữ tường mỗi bên được bẻ gảy thành những *xếp lật* (góc vuông), tạo nên kiểu *đồ thơ* (hình cuốn sách) có hiệu quả trang trí rất đẹp; hoặc gập nó thành dạng *hồi văn*, uốn cong như một

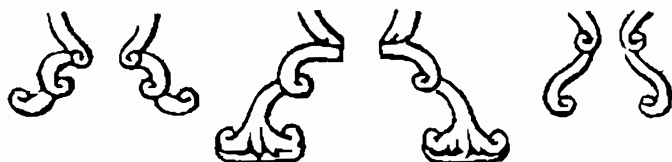
---

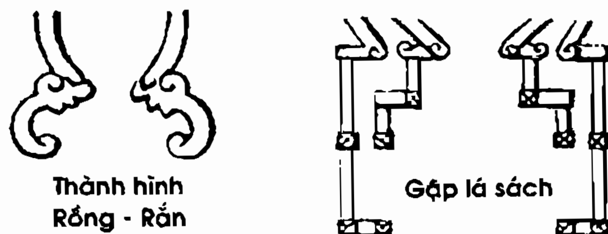
[1] *Nữ tường* (có người đọc là *lữ tường*), do Creneau dịch trong *Tự điển Couvreur*: nôm na thì có nghĩa là *"tường thiếu nữ"*, hình như có nghĩa là tường xây thấp theo tầm của nữ giới để có thể ngồi hoặc tựa vào.











Phụ bản VII: LAN CAN LĂNG MỘ

nhánh lá hoặc như một con giao đang lột xác cựa mình, tạo nên thiên hình vạn trạng xinh đẹp.

Vòng thành còn bao gồm một "ghế" (bàn của lễ). Vị trí thông thường của nó là chân mộ trước bia, nếu chỉ có một, hoặc ngay sau bia; nhưng người ta cũng có thể thấy ghế này ở chân bình phong hậu, và một vài mộ có hai ghế, một bên trong, một bên ngoài.

"Hồ" là yếu tố khá hiếm hoi. Khi thì hình chữ nhật, khi thì hình bán nguyệt.

Kẻ chết chôn vào lòng đất bao giờ cũng chiếm một phần lãnh địa của Thổ thần, một vị thần đóng vai trò rất quan trọng trong đời sống tôn giáo của người Việt. Nghi thức tang lễ có tiên liệu cách thức xử sự với vị thần này: trước khi chôn phải cúng tế để cáo với ngài rằng người ta sắp giao phó cho ngài một thi thể; vài ngày sau phải cúng tạ, và người gọi là "mở cửa mả"; lúc mãn tang lại cúng tiếp; ngoài ra, mỗi lần cúng người chết, người ta vẫn không quên Thổ thần. Chính vì thế mà các "viên tẩm" bao giờ cũng có một bàn thờ Bà Hậu Thổ (Nữ Thần Đất), hoặc bên trong, hoặc bên ngoài vòng thành, ở góc sau bên phải (khi nhìn vào).

Đất người chết chiếm giữ là đất linh thiêng. Ta sẽ thấy nó rộng bao nhiêu là tùy theo địa vị xã hội của mỗi người.

Một yếu tố cuối cùng cần ghi nhận là đối với vòng thành các thành viên của hoàng tộc, chu vi khoảng đất dành cho người chết, "cấm địa", được định giới hạn bằng nhiều trụ xây, trụ đá hay trụ đất.

3. Bia

Bia là một trong những yếu tố quan trọng nhất của lăng mộ, vì chính nó cá biệt hóa ngôi mộ và nói lên hộ tịch (chức nghiệp và quê quán) của người đã khuất. Tuy vậy, nhiều mộ vẫn không bia.

Các tài liệu trích dẫn trong công trình chẳng nhiều lắm, khó có thể cho phép nghiên cứu đầy đủ về bia mộ ở Huế, trên phương diện hình dáng, trang trí, quy định của pháp luật. Song thiết tưởng có thể nói một điều gì đó về vị trí và nhất là văn khắc trên bia.

Vị trí thông thường của bia, nếu dựa vào đa số trường hợp, hình như nằm ở chân mộ. Người ta đặt nó trong bình phong hậu. Có lần chúng tôi lại bắt gặp nơi bình phong tiền, mặt trước, và một lần giữa mặt trước của thành trong. Đối với các tháp, bia nằm ở mặt trước tháp.

Thông thường, nó đặt ngoài trời, nhưng đối các bậc vị vọng thì được che đặt trong khám xây, đơn giản hoặc có tầng.

Văn khắc trên thường gồm 3 hàng: hàng phải, hàng giữa và hàng trái; nhưng nhiều mộ bia chỉ khắc hàng giữa hay hàng giữa với hàng trái, hoặc hàng giữa với hàng phải mà thôi. Hàng giữa khắc bằng đại tự. Khi nhiều thi hài được chôn trong cùng một nấm mộ thì có nhiều dòng và chỉ có một bia cho tất cả; hàng chữ bắt đầu từ trên bia và ghi danh tính lẫn tước hiệu của người quá cố. Hàng phải và hàng trái

chữ nhỏ hơn. Hàng phải bắt đầu cùng chiều cao hay gần bằng chiều cao với hàng giữa, và thông thường nó ghi ngày tháng; hàng bên trái cũng bằng chữ nhỏ, bắt đầu thấp hơn hai hàng kia, ghi tên bà con hay bạn bè thân thuộc đã dựng bia. Trường hợp ngoại lệ, ngày tháng năm bên trái và tên các tác giả dựng bia bên phải; nhiều khi không có tên người dựng bia và chỉ có ngày tháng bên trái. Có trường hợp, ngày tháng vừa ở bên phải - ghi sinh nhật - vừa ở bên trái - ghi tử nhật. Đây là một sao chép gần như theo đúng các bài vị .

Hàng bên phải ghi ngày tháng: niên, nguyệt, nhật. Đôi lúc toàn bộ được ghi hết sức chính xác, không bỏ sót một chi tiết nào. Ngày thứ mấy trong tháng (âm lịch) đôi khi được chỉ bằng một con số, nhưng thông thường, người ta chỉ viết "cát nhựt", "cát đàn", "cốc nhựt"(ngày tốt, ngày lành), có lúc cũng chẳng ghi ngày. Tháng được chỉ bằng số tháng, hoặc bằng tên của một trong ba tháng trong mùa ("*mạnh*": tháng đầu; "*trung*": tháng giữa; "*quý*": tháng cuối). Đôi khi thậm chí người ta cũng chỉ ghi mùa, không ghi tháng; hoặc người ta khắc tên can chi của tháng hoặc bỏ cả tháng cả ngày, hoặc giữ ngày mà bỏ tháng. Để chỉ năm, cũng nhiều cách thức như trên, đi từ chỗ hết sức chính xác đến chỗ thiếu vắng chỉ dẫn hoàn toàn: tên can chi và số niên hiệu; tên can chi và niên hiệu; số niên hiệu mà thôi; tên can chi mà thôi. Như ta thấy, khó khăn tăng dần khi muốn đối chiếu với dương lịch, và khổ thay, trường hợp của loại sau cùng là thường gặp nhất.

Hầu như trong mọi trường hợp, thời biểu này chỉ lúc bia được "*chí*" (chép), hay "*khắc*" (tiệm, lạc), "*lập*" (rất thường thấy, hoặc "*lập thạch*"), "*kiến*" (dựng), "*tạo*" (thường thấy), "*tự*", "*phụng*" (dâng, cúng). Rất hiếm khi thời biểu chỉ những biến cố khác: chuyển thi hài sang một phần mộ thuận lợi hơn phần mộ ban đầu (*cải táng* hoặc *cát táng*) hay chỉ ngày sinh tháng tử là trường hợp sao chép bài vị hầu như trung thực như ta đã nói. Thành thử chớ dựa trên bia mộ để xác định ngày mất của kẻ yên nghỉ trong mộ; có lẽ đó là một điều sai lầm hoàn toàn trừ trường hợp được ghi rõ: ngày tháng trong bia có thể sau thậm chí trước khi chết nếu họ hàng thân thuộc dâng cúng phần mộ trước khi người ấy mất. Ta không thể đoan quyết bia cho ta biết về ngày tháng xây mộ. Chuyện đó cũng có thể xẩy ra và thông thường tôi nghĩ cũng sau một đôi ngày hoặc một đôi tháng. Nhưng việc dựng mộ và lập bia cũng có thể cách nhau vài năm là thường.

Hàng bên trái trên bia nêu tên những người đã lập bia, đôi khi có cả tước hiệu của họ, và luôn luôn là phải nêu lên bậc họ hàng khiến họ đủ tư cách thực thi nhiệm vụ phụng tự này. Ông X, hiếu tử, hiếu tôn, sinh hoặc dưỡng, hay trưởng tế, tước hiệu..., đóng vai... thành kính phụng lập... Động từ chỉ việc dựng bia đôi khi được lặp lại cuối hàng thứ nhất, sau ngày tháng, và cuối hàng thứ hai; nhưng thường thì chỉ được đặt cuối hàng thứ hai. Trong trường hợp sau và ngay cả trong trường hợp đầu, người ta phải xem hai hàng tả

hữu như chỉ làm thành một câu: *Ngày nọ...... ông kia..... đã lập......*

Hàng giữa, nổi bật nhờ kích thước các chữ, là quan trọng nhất. Nó nói lên tính chất lăng mộ, các tên khác nhau của người chết, các chức vụ và tước hiệu, bậc họ hàng với những kẻ đã dựng bia, quê quán.

Một cách chính thức và căn cứ vào trên các bia thì tôi có thể nói rằng mồ mả của người thế tục có rất nhiều loại. Mặc dầu loại sau đây không nằm trong nghiên cứu hiện thời, nhưng tôi phải kể ra trước đó là "*lăng*" (lăng mộ vua chúa). Chúng được dành cho các vua chúa trị vì trước hoặc sau Gia Long, cho các bà chính thất, hoặc vương phi đã sinh hạ được thái tử sau này lên ngôi, như mẹ của Minh Mạng, cho phụ mẫu của người sáng lập triều đại, Nguyễn Hoàng, và của người khôi phục triều đại, Gia Long.

Các hoàng thân, công chúa, các vương phi theo thứ bậc nào đó, đều được quyền có "*tẩm*". Nhưng không phải lúc nào quy tắc trên cũng đều được tuân giữ, có nhiều khi các vương phi bậc cao nhưng không được vinh dự có "*tẩm*". Tôi nghĩ rằng chữ "*tẩm*" với nghĩa "mộ ông hoàng bà chúa" chỉ riêng cho triều đình Huế mà thôi. Chữ "*tẩm*" trước tiên có nghĩa là "an nghỉ" và trong hệ thống thuật ngữ tang chế, chỉ các gian nhà nằm sau miếu thờ tổ tiên, nơi "an nghỉ" bài vị; và nói rộng ra là một "lăng mộ hoàng gia", nơi người chết "an giấc nghìn thu". Tại Việt Nam, mộ vua, tức là "*lăng*" chứ không phải "*tẩm*", "lăng" bao gồm nhiều

tòa nhà; nhưng các *tẩm* thì chẳng bao giờ có, và như vậy "tẩm" không phải là mộ vua. Tưởng nên đưa ra nhận xét này để giải thích ý nghĩa đặc biệt mà tôi gán cho chữ "*tẩm*".

Mọi thứ mồ mả khác đều là "*mộ*".

Các mộ Phật giáo cũng có hai dạng: "phần" (nấm) và "tháp". Chúng không khác nhau về kích thước, vì có nhiều "tháp" chẳng quan trọng hơn "phần". Tôi thật không biết là chúng khác nhau vì tư cách của những người được chôn trong đó không.

Thường dân thì đơn giản hơn. Mộ nào được xây thì đều gọi là "lăng" cả; các mồ mả khác bằng đất, với vòng thành đất hay đá là "mộ" hoặc "mả". Chính các lăng mộ phật giáo cũng năng được gọi là "*lăng thầy tu*". Thợ xây và những người gia nhập Phật giáo nhiều ít thì phân biệt "*bửu châu*" tức tháp không tầng với "*tháp*" hoặc "*bửu tháp*" là tháp có tầng.

Tên của một người Việt có địa vị thì khá phức tạp: họ, chữ lót, *tên tục*, *tự* (tên gọi), *hiệu* (tước), *thụy* (tên đặt sau khi chết), *húy* (tên cấm gọi).

"*Họ*", "*tộc*" luôn luôn được ghi trên bia, đối với thường dân và quan lại; nhưng các thành viên Hoàng gia trực hệ thì không, họ được gọi bằng tên hiệu nếu có hoặc chỉ ghi là "Tôn nhơn" (thuộc gia đình quí phái). Cũng vậy, những người gốc tỉnh "Tống Sơn"*,

---

* Tống Sơn là một huyện của Thanh Hoa (nay là Thanh Hóa) chứ không phải tỉnh (Chú thích của Biên tập).

quê hương các chúa Nguyễn, thì không ghi bằng tên họ, tên tộc, mà bằng ghi chú "(thuộc) Tống" và đối với đàn bà thì "(thuộc) Tống Thị". Tên vùng đã trở nên một tên họ thực sự vậy.

Đối với phụ nữ, người ta hay ghi rõ họ đã "*quá môn*" về nhà chồng. Thành ngữ này nhắc nhở một đạo luật của người Việt qui định rằng phụ nữ nào đã lấy chồng thì phải từ giã gia đình mình để nhập vào gia đình người chồng, vì đối với một thiếu nữ hay một góa phụ đi lấy chồng thì"quá môn" (qua cửa) có nghĩa là "chuyển sang một gia đình khác".

Trong các tài liệu chúng tôi sẽ đưa ra đây thì chữ lót được xử dụng để phân biệt các nhánh khác nhau của cùng một họ hay phân biệt các họ khác nhau trùng tên trong cùng một làng. Trong các trường hợp trích dẫn, chắc chắn cũng cùng một một lý do tương tự trong việc dùng chữ lót. Đối với các phụ nữ, chữ lót chung cho tất cả là "thị" (thuộc họ nào đấy). Chữ này rất thường được dùng khi khắc bia phụ nữ, nhưng cũng có lúc bị bỏ.

Tên tục thì cần được giải thích dài hơn. Trong vùng phụ cận Huế, khi còn rất trẻ, người Việt được gọi bằng một cái tên không mấy đẹp: "Nhỏ", "Tý", "Bé", "Cặng" hay một tên loài vật: "Chó, Chí", hoặc một tên tục tĩu. Phong tục này có mục đích đánh lạc hướng tà ma muốn bắt lấy đứa trẻ, nghĩa là làm cho nó chết. Tên này có nhiều cá nhân mang suốt cả đời hoặc cho đến khi qua hết tuổi niên thiếu. Nhưng thường

thường, khi trẻ đã lớn, người ta lại đặt một một cái tên có nghĩa đoan trang, đứng đắn, thi vị, tốt đẹp như "Xuân", "Phước" v.v... Đó là "tên tục" (tên thông dụng) được đặt nằm sau tên họ và chữ lót, ví dụ Nguyễn Văn Phước.

Khi trẻ thành nhân, nhất là nếu nó thuộc dòng họ quan trọng, có cuộc sống phong lưu khá giả, có một vị thế trong làng, "tên tục" trở thành "húy". Vì lịch sự và lý do nghi lễ, người ta kiêng không nói hoặc viết nó ra, gọi là "*cữ*". Nếu buộc phải kêu tên, người ta sẽ thay thế bằng tên hiệu hay chức vụ của cá nhân, hoặc bằng một đại từ tôn kính: "ông", "ngài"; hoặc bằng một đại danh từ chỉ quan hệ bà con: "bác", "chú", "cậu"... hay nếu đương sự có con trai, người ta sẽ gọi ông ta bằng tên con, ví dụ ông Lý sẽ không còn là ông Lý mà là ông Thiện, tên đứa con; hoặc người ta sẽ đọc trại tên, ví dụ xưng bằng *Lới* thay vì *Lý*, *Tờn* thay vì *Tiền* v.v... Nếu phải viết tên này, thì hoặc người ta chỉ viết một nửa, thường thì phần thanh (âm): ví dụ tên người sáng lập nhà Nguyễn, chữ "Hoàng" không được viết nguyên cả chữ [潢] mà trong biên niên sử chỉ viết một nửa mà thôi [黃]; hoặc người ta chiết tự nó ra thành những yếu tố hình thanh và biểu ý, ví dụ đối với tên ông Trung, người ta sẽ không viết nguyên chữ *trung* (*chữ Trung* [忠] *này gồm chữ Trung* [中] *ở trên và chữ Tâm* [心] *ở dưới - ghi chú của chúng tôi)*, mà sẽ viết thành chiết tự "thượng trung hạ tâm"- trên chữ *trung* dưới chữ *tâm;* độc giả sẽ sắp lại trong trí trọn vẹn chữ

bị cấm viết ra; hoặc tên ông Pháp, thì người ta sẽ không viết trọn vẹn chữ "*pháp*" mà sẽ phân tích ra "tả *thủy* hữu *khứ*" - bên tả là chữ *thủy*, bên trái là chữ *khứ* -, độc giả sẽ sắp lại trong trí toàn bộ của chữ.

Chữ cấm cữ này sẽ khẩn thiết hơn sau khi đương sự chết, và đặt biệt chính lúc đó mà tên được gọi là "*húy*". Rất hiếm khi người ta viết tên tục trên bia mộ. Đối với người đàn ông, người ta thay thế nó bằng chữ "*Công*" (Ông) mà thôi, hay tốt hơn, và hầu như luôn luôn, liên kết với một chữ tôn kính: "*Quý Công*" (Quý Ông) và người ta sẽ nói; "*Lương* (tộc) *Quý Công chi mộ*". Đối với hạng quyền cao chức trọng, người ta dùng nhiều từ cao sang hơn như "*Phủ Quân*", dịch sát chữ: "chủ nha môn", "quý lãnh chúa", "quyền thần", ví dụ: "Phạm (tộc) Phủ Quân"; hoặc "*Quý Hầu*" hay "*Tướng Công*". Đối với một thanh niên, người ta dùng chữ "*lang*" (chàng): "*Hà lang chi mộ*".

Đối với phụ nữ, hoặc người ta đơn thuần bỏ tên tục, khiến việc dịch bia càng khó khăn, hay đúng hơn đôi khi viết nó một cách kỳ cục; hoặc người ta thay thế tên này bằng chữ "*Quý nương*": "*Lê tộc Quý nương*" hay "*Đinh* (tộc) *Quý nương*". Có trường hợp một bà vợ quan lớn, chúng tôi thấy chữ "*Thuận Cơ*" (vợ thuận thảo, vợ hiền) được dùng thay thế tên tục.

Có trường hợp, người ta nêu tên tục phụ nữ đã khuất. Trường hợp khác cũng vậy, nhưng trên bài vị, vì chẳng có lý do gì để giấu tên, có ai thấy được bài vị đâu.

Chữ "*phủ*" có lần được dùng thay cho tên tục[1], lần khác để thay từ thứ hai của tên tự[2], lại gặp một lần thứ ba hình như để thay một tên tự hoặc một tên hiệu[3]. Các từ điển Trung Quốc đều cho chữ "phủ" này cái nghĩa "tên tục". Từ điển Génibrel dịch là "Tước hiệu danh dự để chỉ những nhân vật lỗi lạc". Từ kính trọng khi nói với một ai đó. Cách gọi duyên dáng một thanh niên: Đài phủ, Mỗ phủ... Tôi tham khảo một số người Việt về sử dụng từ ngữ này nhưng xem ra không được những giải đáp chính xác và tôi cũng không chắc là đã hiểu đúng ý của các giải thích của họ. Chữ này có lẽ đóng vai trò như một màn che nhưng rất trong suốt, như một "mạng che" nhưng rất mỏng nhẹ nhằm thay thế, ẩn giấu, che đậy tên của một cá nhân hay một trong các từ của tên *tự*, của tên *hiệu*; nhưng một người có học thức dễ đoán ra chữ nào là chữ được thay thế. Ví dụ trong các trường hợp đưa ra trong tập này, chữ được nó thay thế phải hợp nghĩa với chữ "trọng" nên tên của người chết phải là Bá, vì có thành ngữ chỉ họ hàng "bá trọng": anh cả, anh thứ trong một gia đình; chữ được "phủ" thay thế phải hợp nghĩa với chữ "nghĩa" v.v... Và như thế là cả một lối chơi chữ nơi lăng mộ vậy.

---

[1] Mộ Trần Trọng... (tên tục) . Phúc Kiến tỉnh Hiển Khảo Thắng An hiệu, Trần Trọng *phủ* mộ (Đây là mộ người Trung Hoa)

[2] Tự là Nghĩa ... (tên tục). Cố phu Nguyên Thái Y Viện Đặng Sĩ Lang, thụy Mẫn Trực tự viết Nghĩa *phủ* chi mộ.

[3] Mộ thanh niên họ Hà: Nhuận phu.... (tên tục) Hoàng Triều Quốc Tử Giám Ấm sinh Tú Tài, thụy Ôn Nghi, Nhuận *phủ* Hà lang chi mộ.

Phần lớn người Việt đều chỉ dùng 3 tên: họ, chữ lót, tên tục. Những người lỗi lạc, văn nhân, quan lại thì có thêm "*tự*" và "*hiệu*".

Thông thường, theo tập tục của người Trung Hoa, phải lấy tên tự khi người thanh niên bắt đầu đội mũ đàn ông vào lúc 18 hoặc 20 tuổi. Người Việt không biết đến tập tục này . Đối với một số người Việt "*tự*" là tên mà các công dân đã ghi sổ bộ làng với nhiệm vụ chính thức là đóng thuế cho quan. Nhưng đây là một lối giải thích sai lầm về chữ "*tự*". "*Tự*" thường được cấu tạo bằng một chữ, đôi lúc hai. *Tên tục* mà ta đã nói trên kia được vài người Việt xem như là "*tự*" của họ.

"Hiệu" tương ứng với biệt hiệu, bút danh bên Tây phương. Nó chỉ được các văn nhân, nho sĩ dùng, gồm hai chữ, được chọn lựa theo nhiều hoàn cảnh, tùy sở thích, khát vọng, tâm tính của mỗi người. Chẳng hạn có người tìm cách hòa hợp cách này cách khác với tên *tự* hay *tên tục* của họ, và sẽ chọn lựa sao cho gợi lên được một câu trong kinh điển, hoặc gợi nhớ quê làng của mình, hoặc một kỷ niệm nào đó. Việc chọn lựa "*tự*" hay "*hiệu*" thể hiện kỳ tài của văn nhân nho sĩ người Việt.

Sau khi chết, những ai có vai vế sẽ có được một tên "*thụy*" hay "*thị*" và sẽ được ghi trên minh tinh màu đỏ đặt ở tả thi hài và cầm đi trong đám tang. Việc chọn tên này dành cho cha mẹ bà con nếu là thường dân; nhưng phải luôn luôn phù hợp với nhân cách, cá tính,

tư chất của người ấy. "*Thụy*" của các quan lại dù thuộc phẩm nào, đều được ấn định chặt chẽ theo phẩm bởi một chỉ dụ của Minh Mạng. Đối với mọi thứ bậc trong hoàng tộc cũng vậy. Nhưng pháp chế quy định những vấn đề này xem ra rườm rà nên chẳng có ai để tâm nghiên cứu nó. Ta sẽ thấy trên nhiều tấm bia người ta không tuân thủ các qui định do Minh Mạng ban bố.

Như mọi người, các sư sãi cũng có một tên họ và một tên tục, nhưng khi đi tu thì không còn dùng nữa. Ta hãy lấy thí dụ một chứng thư thụ pháp có ghi tên vị sư thụ pháp và vị thầy huấn luyện.Trong trường hợp này vị sư thụ pháp là Hoàng Văn Ngô, pháp danh: Trừng Đồng; tự danh: Quang Lâm. Vị sư truyền thụ là Trụ trì chùa Tịnh Quan, húy danh: thượng Thanh, hạ Xuân; tự danh: Sung Mãn; hiệu: Phước Điền.

"Pháp danh" cũng giống như "húy danh". Thật thế, trong trường hợp này ta có Thanh Xuân, trong trường hợp kia, ta có Trừng Đồng; vì theo quy luật ấn định việc ban tên cho các sư sãi đi tu trong các chùa chiền tại Huế và ở Việt Nam, quy luật được nhắc đến trong chính chứng thư thụ pháp, chữ "*trừng*" đặc trưng "thế hệ" tiếp nối "thế hệ" có chữ "*thanh*" như là đặc trưng. Trong trường hợp vị sư truyền thụ, một nhân vật quan trọng, người ta không thể viết tên này một mạch, nghĩa là hai chữ liền theo nhau. Thành thử phải phân tích nó ra mà viết: "thượng: Thanh, hạ: Xuân". Và người đọc phải phải cấu trúc lại trong trí:

Thanh Xuân. Trên kia, ta đã thấy cùng một phương pháp đối với các "tên húy" chỉ có một chữ của các nhân vật ngoài đời. Ta sẽ thấy nhiều trường hợp tương tự về cách thức này trên mộ các sư sãi. Tuy nhiên, có vài trường hợp, người ta không tuân theo các quy tắc khuôn phép này. Đối với một số sư sãi người ta ghi rõ tên *húy*, bằng cách chia thành hai yếu tố, hoặc bằng cách quảng diễn rõ tên tự và hiệu. Trong một vài trường hợp, xem ra có lẫn lộn trong thuật ngữ (ví dụ sau khi đã tách hai yếu tố của Tử Dung và có vẻ biến nó thành một tên *húy*, người ta đưa ra một tên *húy* khác là Minh Hoằng[1].

Thế nhưng có thể kết luận rằng mọi sư sãi lúc mới thụ pháp đều được nhận hoặc sau đó tự chọn cho mình một "*pháp danh*" tức tên *húy*, một *tự* và một *hiệu*, rồi sau khi chết nhận được một "*thụy danh*" như đã thấy ghi trên một số bia mộ. Tên húy chẳng bao giờ được ghi trên mộ người đời, nhưng hầu như luôn có trên mộ sư sãi. Mọi húy danh này đều gồm hai chữ, có lúc ba.

Bia cũng ghi các tước vị của người quá cố. Ta không thể giải thích dài dòng ở đây, vì cần cả một cuốn sách, về các quan tước và vương tước của triều đình Huế. Ta chỉ nói rằng đôi khi bia ghi rõ các chức vụ của người quá cố lúc sinh thời; nhưng thông thường

---

[1] Truyền Lâm Tế chính tông đệ tam thập tứ thế Tử thượng hạ Dung, húy Minh Hoằng Đại lão Hòa thượng chi tháp.

chính thụy hiệu được nêu lên; thụy hiệu này, theo các quy định Minh Mạng ban bố và sau đó bị thay đổi ít nhiều, có liên quan đến phẩm hàm mà người quá cố đã đạt được khi còn sống. Thụy hiệu này khi thì nêu đầy đủ, khi thì rút ngắn. Các hoàng tử và công chúa, thuộc huyết hệ, dù còn nhỏ tuổi, cũng được có thụy hiệu như thế.

Chính thất của một viên quan khi chết cũng nhận được một thụy hiệu và thụy danh tương ứng với phẩm hàm của chồng. Trên một vài tấm bia người ta thấy hai chữ *y phu* (dựa vào chồng) thích ứng với (các tước vị của) chồng.

Các tôn hiệu và phẩm tước của sư sãi cũng được ghi rõ trên bia.

Trước hết, ta có các tôn hiệu của Phật giáo cổ điển như "Tì kheo" hay "Tì kheo giới" (các giới luật của Tì kheo). Thành ngữ phiên âm chữ Phạn *Bhikkhu* (Pâli: Bhikkhu) và ban đầu chỉ mọi tu sĩ Phật giáo đã khấn giữ các giới luật Đức Phật truyền buộc. Trong các tài liệu của chúng tôi, người ta chỉ thấy nó trên mộ sư sãi, mặc dầu xưa kia cũng có những Bhikkhuni hay ni cô.

Sa-di-ni từ tương ứng với Ấn ngữ Shramanera và chỉ các tập sinh, nam hay nữ, đã khấn giữ "thập giới" hay Shikchâpada. Từ Sa-di-ni chỉ được áp dụng cho các phụ nữ, thành viên các khuôn hội Phật giáo liên kết với các chùa chiền. Hẳn cũng có nhiều Shra-

manera nam, nhưng ta không có ví dụ nào trong các tài liệu trích dẫn ở đây.

Sau cùng ta có tên hiệu Saba, phiên âm Ấn ngữ Saha hay Sahaloka và chỉ phần vũ trụ nơi cư trú của những kẻ chịu kiếp luân hồi và cần đến Phật pháp. Đây là một tôn hiệu kém thua tôn hiệu trên và cũng chỉ dành cho phụ nữ.

Có một số tôn hiệu chỉ chức vụ: *Trụ trì* - "người kiểm soát chỗ ở": bề trên của một cộng đoàn trong các chùa chiền bậc hai*.

Tăng cang - "quy tắc, người điều hành Shangha" hay điều hành cộng đoàn các tu sĩ: bề trên trong các chùa lớn ở Huế, hay đúng hơn, tôn hiệu cao hơn tôn hiệu Trụ trì**. Tôn hiệu Hòa thượng tương ứng với Ấn ngữ Upradhyâya và đôi khi xem ra là một tôn hiệu chỉ chức vụ, cao hơn tôn hiệu Tăng cang.

Cuối cùng có các tôn hiệu khác thuộc riêng tông phái và chỉ các bậc khác nhau mà một sư đã lên được trong hệ cấp nhà chùa. Ta có những *Thuyền sư* (Thiền sư: bậc thầy nhập định). Tôn hiệu này thích

---

* *Trụ trì* (hay Trú trì). *Tăng cang:* Tác giả dùng từ ngữ của Công giáo để giải thích (*bề trên*). Thực ra *Trú trì* hay *Tăng cang* đều chỉ chức vụ của sư đứng đầu một chùa. *Tăng cang* là chức vụ do nhà vua phong cho vị sư đứng đầu các Quốc tự như Thiên Mụ, Giác Hoàng, Diệu Đế, Thánh Duyên. Vì vậy chức vụ Tăng cang có cao hơn Trú trì (Quốc tự và chùa thường). Ở đây tác giả diễn đạt là "chùa bậc hai" và "chùa lớn" (Theo Hà Xuân Liêm - Chú thích của Biên tập)

hợp với các thành viên thấp hơn của cộng đoàn, nhưng dù sao vẫn nhắc nhở rằng họ thuộc phái Thuyền (Thiền tông) mà rồi đây ta sẽ nói.

Đại Thuyền sư: "Nhập định đại sư".

Lão Thuyền sư: "Nhập định khả kính đại sư", chữ "lão" cho thấy vị sư đã mất lúc cao tuổi.

Đại sư.

Lão Đại sư.

Hòa thượng, Upadhyâya.

Lão Hòa thượng

Đại Lão Hòa thượng

Lão Công Hòa thượng

Lão Tổ Hòa thượng, vị sáng lập một ngôi chùa.

Các tôn hiệu này thường được các ân sắc của vua ban cho. Đó là điều được nêu lên qua từ ngữ "sắc tứ" (được ân sắc ban cho) ghi trên đầu bia.

Quan hệ họ hàng được ghi trên bia vì hai lý do. Trước tiên người ta nêu mối quan hệ giữa người quá cố với những kẻ dựng bia, và ta thấy đây là một biểu hiện của việc thờ kính tổ tiên. Biểu hiện này càng rõ nét hơn nữa, vì nhiều từ được dùng thuộc riêng thế giới người chết và đã đi vào thuật ngữ tang chế. Tiếp đến, đối với phụ nữ, người ta nêu thứ bậc họ đã giữ trong gia đình với tư cách là vợ, và điều này nằm trong quyền lợi: chế độ đa thê và các hệ lụy của nó khiến việc cẩn thận ghi chú này trở nên cần thiết.

Trong loại quan hệ thứ nhất, người ta gặp thấy: *Hiển Khảo*: "Thân phụ lừng lẫy của chúng tôi"; *Hiển Tỉ*: "Thân mẫu lừng lẫy của chúng tôi"; *Hiển Tổ*: "Cụ Ông lừng lẫy của chúng tôi"; *Hiển Tổ Tỉ*: "Cụ Bà lừng lẫy của chúng tôi"; *Đường Bá*: "Ông Bác của chúng tôi"; *Hiển Tổ Cô Bà*: "Bà Cô Bà lừng lẫy của chúng tôi", *Cố Phu:* "Chồng quá cố của chúng tôi"; *Hiển Nhạc mẫu:* "Bà gia lừng lẫy của chúng tôi".

Các từ thuộc loại quan hệ thứ hai thì khá nhiều dành cho bà vợ chính: *Chính Thất*, "thật sự của gia đình"; *Nghi Thất:* "thích hợp với gia đình"; *Nguyên Phối:* "người hợp tác thật sự"; *Nguyên Cơ:* "vợ thật"; *Thất trung:* "người ở giữa gia đình". Như ta thấy, mọi từ này đều ca ngợi người vợ chính và cho bà một vị trí ưu việt trong gia đình. Các bà vợ bậc hai là *Thứ Thất*, "kẻ theo sau trong nhà"; các *Phủ Thiếp:* "vợ lẽ nhà quan", *Thị Thiếp:* "vợ lẽ để hầu".

Có thể liên kết vào loại này chẳng những các từ chỉ các thê thiếp khác nhau trong Cung vua, mà cả các từ chỉ các tì nữ hoàng cung nữa. Phong hóa hết sức tự do mà một số đế vương đã từng phô trương cho phép và biện minh sự liên kết này. Do đó ta có các *Cung tần* (vợ hậu cung); *Phương tân* (vợ thơm tho); *Kiệm tân* (vợ nhỏ bé); *Cung nhơn* (người nữ trong cung); *Mĩ nhơn* (người đẹp, thê thiếp bậc 8); *Thị nữ* (đầy tớ gái).

Cần lưu ý về các từ ngữ này. Giữa các từ *Thị nữ* (đầy tớ gái trong Cung), *Cung tân* (vợ trong cung vua) và *Chánh thất* (vợ chính) trong gia đình, khác biệt

không lớn lắm khi người ta mới thoạt nhìn. Thật ra, *Cung nữ* là một tước hiệu được chính thức công nhận và nằm trong một phẩm trật đặc biệt. Cũng vậy, các hầu thiếp trong cung đều được chia ra nhiều loại, và họ phải đi từ bậc này lên bậc kia, y như các quan, thành thử ta có một hệ cấp và nhiều tước hiệu giữa các bà này. Vợ chính, vợ thứ trong một gia đình người Việt cũng chẳng được đặt trên những địa vị xã hội vốn phân biệt họ rõ ràng, ban cho họ những quyền lợi và đòi buộc họ những nghĩa vụ đặc biệt đó sao? Tên gọi của họ thành thử cũng là một tước hiệu, y như thê thiếp trong Cung; họ nằm trong một phẩm trật thật sự, nhưng có tính cách riêng tư. Tính chất phẩm trật này không áp dụng cho các từ chỉ mối liên hệ họ hàng con cháu; vì thế ta không thể xem các từ này như những tước danh dự. Sở dĩ người ta nêu chúng trong bia, đó là như tôi đã lưu ý, để giải thích lý do can dự của những người dựng bia và xây mộ, thành thử đó là một sự kiện thuộc loại tôn giáo; gợi lên vì nhiều lý do tôn giáo. Việc nêu lên các tước hiệu danh dự hay tư cách của người vợ phát xuất từ những động cơ khác hẳn.

Như hết mọi kẻ dứt khoát từ bỏ thế gian, các tăng ni cũng giã từ mối liên hệ bà con tự nhiên của họ. Chính vì thế bia của họ chẳng mang cái tên nào thuộc loại này. Chỉ có một trường hợp duy nhất, ta thấy: đích nữ của một người đàn bà từng giữ chức cao trong Phật giáo, và "thừa tự đích tôn" của bà phô trương rằng họ được ủy thác phụng thờ mẹ và bà con của họ.

Nhưng trong mọi trường hợp khác, đối với sư nam, bia và mộ của họ được các linh tử, đệ tử và đồng sự cúng hiến.

Sở dĩ vị sư không còn liên hệ bà con tự nhiên một cách chính thức, đó là vì khi nhập tu, họ đã thêm một mối liên hệ tinh thần. Vì chính mối liên hệ tinh thần này là được nêu lên trên bia.

Năm 520, ngày 21 tháng 9, một ông hoàng Ấn Độ đã trở thành nhà hoằng pháp là Bodhidarma (tên Hán Việt: Bồ Đề Đạt Ma) đi đường biển đến Quảng Châu; ông truyền giảng trong nhiều tỉnh Trung Quốc một giáo thuyết xuất phát từ Phệ đà giáo Ấn Độ, đồng thời là đại trưởng lão đầu tiên của phật giáo Trung Quốc. Dưới thời người kế vị thứ năm là Đức Tuệ Năng danh tiếng, tông phái của ông thành lập chia thành 2 ngành, rồi tiếp đó thành 5 chi. Các thụ pháp chứng thư của sư sãi An Nam ghi tên 5 chi đó như sau:

- Lâm Tế Chính Tông (chính phái Lâm Tế)
- Qui Ngưỡng Chính Tông (chính phái Qui Ngưỡng)
- Tào Động Chính Tông (chính phái Tào Động)
- Vân Môn Chính Tông (chính phái Vân Môn)
- Pháp Giản Chính Tông (chính phái Pháp Giản)

Phái Lâm Tế là phái chính và đáng lưu ý nhất Phái này lập Thiền viện khắp Trung Quốc và được du nhập vào Nhật Bản năm 1191 dưới cái tên Rinzaishu, do Thiền sư Vĩnh Tây. Tôi không thể xác quyết được phái nầy du nhập vào An Nam năm nào. Hầu như mọi

tăng ni vùng phụ cận Huế đều gia nhập phái này. Vì thế tại các tăng viện trong vùng, người ta gặp thấy nhiều tượng Đạt Ma sư tổ, vị sáng lập mẫu phái, phái Thuyền (Thiền Tông), còn ở Nhật Bản thì được biết đến với tên gọi là Zen. Trong các tài liệu nghiên cứu ở đây, ta cũng gặp một thành viên của phái là *Tào Động*, ở Nhật gọi là Sôdô, luôn lệ thuộc vào Đạt Ma sư tổ. Linh mục Wieger[1], người mà tôi đã xử dụng phần lớn các các tư liệu này, cho rằng phái Thuyền này cùng các chi phái của nó, chỉ là Phật giáo trên danh nghĩa mà thôi; giáo lý của họ là Phệ đà thuyết thuần túy, và xa lạ với Phật giáo đích thực.

Dẫu quan niệm nói trên ra sao đi nữa thì các sư sãi người Việt có mối quan hệ tinh thần chặt chẽ với lịch sử phái Thuyền này và các chi phái của nó . Mỗi nhà sư đều có nhiều đệ tử, và các đệ tử tạo thành một thế hệ. Nhưng vị thầy làm nên thế hệ đầu tiên là ai? Có phải là chính Đức Phật, hay là Bồ Đề Đạt Ma, vị sáng lập phái Thuyền, hay là người sáng lập chi Lâm Tế? Tôi không thể xác quyết được. Thế hệ thấp nhất được ghi tren các bia mộ gặp thấy là thế hệ 41. Chúng ta cũng có thế hệ 30, 37, 36 và 34. Nếu xem Đạt Ma là sư tổ thứ 28, thì cũng khó lên tới tận Đức Phật. Tôi thiết nghĩ rằng phải dừng lại ở Đạt Ma, tổ sư tiên khởi của Trung Quốc.

---

[1] P. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des Opinions philosophiqus en Chine* (Lịch sử các Tín ngưỡng và Quan niệm Triết học ở Trung Hoa), tr. 519 - 528.

Mối tử hệ này được cẩn thận nêu lên trên hầu hết các lăng mộ, đầu văn khắc, nhưng sau các chức vụ mà người quá cố đã đảm nhận. Ta có các công thức ít nhiều rõ rệt như sau:

"Thế hệ 34 của Lâm Tế Chính Tông, do lưu truyền".

"Thế hệ 37, 41 của Lâm Tế Chính Tông"

"Thế hệ 36, 40 của Lâm Tế"

"Thế hệ 41 của Lâm Tế, do kế thừa"

"Sổ bộ Lâm Tế"

"Đứng đầu Lâm Tế"

"Đứng đầu (Tào) Động Chính Tông".

Dĩ nhiên, một người Việt dân thường, ngay cả khi có điều kiện xây lăng và dựng bia, cũng chẳng cần ghi tên nước của mình lên đó. Nhưng quan lại thì lưu tâm đến chi tiết này, ít nhất một số trong họ, kể cả hạng thấp nhất. Tên nước bao giờ cũng được ghi đầu hết, trên đỉnh hàng giữa.

Hiện nay, *(thời tác giả. Ghi chú của chúng tôi)*, người ta dùng từ ngữ *Đại Nam*, hay *Đại Nam Hoàng Triều*, hoặc chỉ đơn giản là *Hoàng Triều*.

Đầu thế kỷ 19, người ta nhớ đến tên mà Gia Long đã đặt cho vương quốc ông vừa khôi phục: *Việt Nam*, nên ta có: *Nam cố* (nước nam xưa), *Việt cố*, *Hoàng Việt*. Tưởng cũng nên lưu ý là từ "cố" thuộc về thuật ngữ tang ma.

Có thể liên kết các công thức chỉ tên nước này với các công thức mà các hầu thiếp và tì nữ nội cung dùng

để nhắc nhở họ đã phục vụ dưới triều nào: *Tiên Triều*, nghĩa là dưới triều vị tiền nhiệm trực tiếp của ông vua hiện nay, triều mà đương sự qua đời - *Tiền Tiền Triều*: dưới triều trước nữa. Hai bia mộ sau cùng này cho thấy đây là hầu thiếp của Minh Mạng, chết dưới triều Tự Đức.

Như ta thấy, văn khắc trên bia mộ ở Huế nói lên rất nhiều điều cho những ai biết đọc. Điểm đáng lưu ý là bia mộ vương công (viên tẩm) ngắn gọn hơn cả: chúng chỉ cho biết loại mộ, quý tộc hàm tước và thụy danh của người quá cố.

Đây là một sự giản đơn không kém phần cao cả.

II. PHÁP CHẾ VỀ LĂNG MỘ

Hội điển (sách chép điển chương pháp của một triều đại) không chứa một tài liệu nào liên quan đến lăng mộ vua chúa, lăng mộ quan lại hay lăng mộ dân thường. Nó chỉ đề cập tới những gì liên quan đến lăng mộ hoàng đế hay hoàng hậu: các "*lăng*".

Trái với mọi chờ đợi, ta không thể tìm thấy nơi Bộ Công bất cứ qui định nào về mộ vương công hay quan lại cả. Ít nhất đó là điều người ta đã quả quyết với tôi. Có lẽ là khi Bộ Công xây mộ thì được Bộ Lễ cho những chỉ dẫn cần thiết.

Thật thế, chính Bộ Lễ tàng trữ các bản văn qui định công chuyện. Sau đây là những thông tin họ cung cấp cho tôi; theo họ thì đó là những tư liệu duy nhất hiện có.

Tài liệu A

LUẬT CÁC BƯỚC

Lăng mộ các hoàng tử và công chúa theo các qui định dành cho quan nhất phẩm.

Đối với quan nhất phẩm: 90 bước, tức tổng cộng 360 bước (nghĩa là người ta đi từ chính tâm mộ mà bước, 90 bước cho mỗi bên, mà các bên bằng nhau nên tổng cộng 360 bước).

Quan nhị phẩm: 80 bước, tổng cộng 320 bước

Quan tam phẩm: 70 bước, tổng cộng 280 bước

Quan tứ phẩm: 60 bước, tổng cộng 240 bước

Quan ngũ phẩm: 50 bước, tổng cộng 200 bước

Quan thất phẩm và dưới nữa: 20 bước, tổng cộng 80 bước

Thường dân: 9 bước (từ trước ra sau: 18 bước; từ trái sang phải: 18 bước) tổng cộng 36 bước.

Tài liệu B

Năm thứ 16 triều Gia Long (1817), người ta ấn định như sau: đối với dân thường thì kích mộ họ tính từ chính tâm nấm ra đến hai bên tường thành là 7 *thước* 5 *tấc* mỗi bên, tổng cộng *15 thước* bề rộng; từ trước ra sau, mỗi bên 9 thước, tổng cộng *18 thước*; như vậy cộng cả bốn bên: 15 + 18 thành 33 *thước*.

Tài liệu C

Năm thứ 10 triều Tự Đức (1857) ấn định: đối với mộ thường dân, người ta cho phép đo với "*thước*" dùng

để đo ruộng (*quan điền xích*: *thước* quan hay chính thức); đối với quan lại từ nhất phẩm xuống cửu phẩm, người ta tiếp tục tuân theo các qui định ban ra dưới triều Gia Long (chẳng có gì thay đổi trong các luật cũ, ngoại trừ việc tính bằng "*thước*" hay "*bước*"). (Mọi tài liệu này đều trích từ *Quốc triều luật lệ*, cuốn 2, trang 25b và 26a).

Tài liệu D

Bộ Lễ - Pháp quy về kích thước và hình dáng các viên tẩm.

Ngày 17 táng 2 âm lịch năm thứ 2 triều Tự Đức (18 - 2 -1949), chiếu theo một văn thư đức Thánh thượng đã thông tri cho chúng tôi ngày 12 cùng tháng (13 - 2 dương lịch) qua Thái giám Dương Oai, truyền lệnh cho chúng tôi nghiên cứu vấn đề kích thước và hình dạng lăng mộ các hoàng tử và công chúa, bề rộng các tường thành trong và ngoài cũng như vùng cấm, rồi đệ trình lên Ngai Tòa; chiếu theo các ân sắc Thánh thượng đã ban, cho phép các Thân vương, Quận vương, Thân công được có lăng mộ như các hầu thiếp bậc Phi; cho các Quốc công, Quận công, Công chúa đã lãnh tước hiệu, được có lăng mộ như các hầu thiếp bậc Tân; cho các Hoàng thân, Công chúa chưa lãnh tước hiệu, được có lăng mộ như các hầu thiếp bậc Tiệp dư.

Chúng tôi, thuộc Bộ Lễ, đã nghiên cứu vấn đề từng khoản một, và đã đệ trình một văn thư lên Ngai Tòa, chờ đợi một Sắc dụ quy định cho chúng tôi những gì phải thực hiện.

Đây là các khoản khác nhau liên quan đến vấn đề:

1. Viên tẩm của các Thân vương, Quận vương và Thân công sẽ giống tẩm của các hầu thiếp bậc Phi: *Uynh thành nội* đâu đâu cũng *4 thước 2 tấc* (1m68) cao, *1 thước 4 tấc* (0m56) dày (các tẩm tiếp theo cũng dày như vậy), *2 trượng 7 thước* (10m80) dài, *2 trượng 7 tấc* (8m20) rộng. *Uynh thành ngoại* cao *4 thước 5 tấc* (1m80), dày *2 thước 2 tấc* (0m88) (các tẩm tiếp theo cũng dày như vậy), dài *5 trượng 4 thước* (21m60), rộng *4 trượng 5 thước* (18m). Giữa mặt tiền, *nguyệt môn* với cánh cửa gỗ sơn son; bên trong cửa là một tấm bia (cùng mẫu và cùng vị trí trong các tẩm kế tiếp) trên đó sẽ khắc: "... Thân vương (hay Quận vương hoặc Thân công) chi tẩm". Trước cửa tẩm là một bái đình hay tầng cấp, mỗi tầng cấp rộng *6 thước* (2m40), phía trước và hai bên có tường cao *1 thước 8 tấc* (0m72) và dày *7 tấc* (0m28). Giới cấm chu vi là *20 trượng* (80m).

2. Viên tẩm của các Quốc Công, Quận Công và Công chúa đã lãnh tước hiệu, sẽ giống tẩm các hầu thiếp bậc Tân: *Uynh thành nội* đâu đâu cũng cao *3 thước 6 tấc* (1m04), dài *2 trượng 3 thước* (9m20), rộng *2 trượng 3 tấc* (8m12). *Uynh thành ngoại* cao *4 thước 1 tấc* (1m64), dài *4 trượng 5 thước* (18m), rộng *3 trượng 6 thước* (14m40). Trên bia ghi: "... Quốc công (hay Quận công hoặc Công chúa) chi tẩm". Trước mộ không có sân bái đình lẫn tiền bích (đối với các tẩm tiếp theo, không có sân bái đình lẫn nữ tường). Giới cấm chu vi là *12 trượng* cho mỗi bên.

Đối với mọi viên tẩm trên đây, người ta phải dựng nhiều trụ gạch xung quanh giới cấm, ở mọi nơi giáp ranh với mảnh đất kế cận.

Các tài liệu khác nhau này cùng các quy định đưa ra cho ta một vài nhận xét.

Người ta đã cam đoan với tôi rằng không có các quy tắc ấn định kích thước hay hình dáng của mộ quan lại, mộ của thường dân lại càng ít hơn.

Triều đình Việt Nam chỉ quan tâm tới các viên tẩm. (Tài liệu D).

Nhưng "luật các bước" thì phổ thông, liên hệ tới mọi người, từ các bậc vị vọng đến hàng lê thứ: sau khi chết, mỗi người đều được quyền có mộ, do đó có một phần đất để đào mộ mình. Và người ta không keo kiệt trong việc giới hạn mảnh đất ấy: 18 bước chiều dài, 18 bước chiều rộng, hay 15 thước (6m) rộng; 18 thước (7m20) dài; đối với những thành viên cao cấp nhất trong hoàng tộc thì tới 160m mỗi bên. Tất cả các khoảnh đất bao quanh mộ và được gồm trong giới hạn đã cho, thì gọi là đất cấm, và đối với kẻ quyền thế, thì rõ ràng được định ranh bởi các trụ gạch. Đây là sở hữu thiêng liêng của người chết. Xâm phạm phần mộ của người chết bị xem như một trong những tội ác lớn nhất.

Trong thực tế, để xác định mặt bằng cấm địa, người ta vạch trên trung tâm mộ một hình chữ thập lý tưởng với hai cánh giao nhau vuông góc. Trước năm

1817, người ta đo các cạnh của chữ thập này bằng cách tính bước; từ 1817 trở đi, người ta đo với "thước" An Nam. Có hai loại thước: *tục xích* (thước đại chúng) và *quan xích* (thước chính thức). Thường người ta vẫn dùng thước thứ nhất, dài hơn thước thứ hai, và thay đổi tùy làng, để làm cho thân nhân quá cố thêm quan trọng. Điều ấy càng làm giảm diện tích trồng trọt, và vì cấm địa thì được miễn tô, nên gây thiệt hại cho việc thu thuế. Một chỉ dụ năm 1857 "cho phép" dùng *quan xích*, ngắn hơn. Trong thực tế, mỗi khi có tranh chấp, hoặc khi phải khấu trừ đất trong địa bộ, thì người ta phải đo bằng *quan xích*.

Hình chữ thập lý tưởng, với tâm ở tâm mộ, có các cạnh bằng nhau theo "luật bước". Nhưng năm 1817, đồng thời với sắc lệnh buộc dùng "*thước*" để đo diện tích đất, Gia Long cũng thay đổi các kích thước, và từ đó, đường dọc dài hơn đường ngang, nhưng cũng có những ngoại lệ.

Dấu thập này xác định trên mặt đất một hình chữ nhật, hình này tạo thành cấm địa, và trong các lăng mộ của thành viên Hoàng gia, thì được xây trụ để đánh dấu.

Tôi thiết nghĩ rằng để xác định mặt bằng cấm địa của các mộ thuộc Hoàng gia, phải tiến hành theo cách nói trên. Ví dụ khi người ta nói "giới cấm chu vi là 12 trượng cho mỗi bên" đối với một Quốc công hay một Quận công, cũng như đối với một hầu thiếp bậc Tân, thì phải bắt đầu từ tâm mộ và đo ra trước, ra sau, qua

trái, qua phải 12 trượng, tức 48m, khiến ta có một hình vuông 96 mét mỗi cạnh. Hãy xem trong thực tế có như vậy không.

Thử khảo sát tẩm của một Quốc công xưa: các cột ranh giới xác định một hình chữ nhật 84m trên 90m; các quy tắc gần như được tuân thủ. Trái lại, trong một tẩm chôn hài cốt của một Quận công thời gần đây, các cột ranh giới cách nhau 53m theo chiều rộng và 63m theo chiều dài; rõ ràng là xa quy định. Trong tẩm của một hầu thiếp bậc Tân, lẽ ra có kích thước của tẩm Quốc công và Quận công, thế nhưng hình chữ nhật cấm địa chỉ có 28m40 trên 34m50. Sự khác biệt này cho phép ta giả thiết hoặc là có nhiều quy định khác chính xác hơn những gì ta được cung cấp, hoặc là nhiều quy định trong thực tế không được tuân thủ.

Các quy định ta vừa thấy không liên quan đến phần mộ đúng nghĩa của nó. Một trong các quy định này (tài liệu B) có đề cập đến việc trên mộ có một nấm bán cầu.

Lăng mộ của các thành viên Hoàng tộc có các yếu tố chính sau đây: vòng thành trong có chiều cao đồng đều và vì thế không được nâng lên thành bình phong hậu, dầu vậy trong thực tế vẫn gặp vài trường hợp: vòng thành ngoài cao hơn, trổ phía trước thành một "nguyệt môn" (cửa vòm); bia nằm trong khoảng cách phân chia bức tường trước của vòng thành ngoài với bức tường trước của vòng thành trong, ngay trục nguyệt môn; sân bái đình, được dành riêng cho các

bậc vị vọng nhất trong Hoàng tộc. Nhưng các yếu tố phụ, dẫu không được đề cập, cũng chẳng vì thế mà bị cấm chỉ. Người ta có thể thấy trong mộ của một Quốc công các bình phong tiền và bình phong hậu cũng như bàn để đồ cúng. Nhưng một Quốc công không được quyền có một sân bái đình trước cửa vòng thành ngoại. Trong sơ đồ nguyên thủy, người ta bố trí một sân như thế, nhưng chắc hẳn trước khi có quy định của Tự Đức năm 1849; mấy năm sau này, khi tu sửa lăng mộ, người ta theo quy định mới và sân bái đình bị loại bỏ cũng như hai ngôi nhà nhỏ phủ che mộ và bàn đồ cúng.

Tôi xin nhắc lại cho nhớ rằng các "tẩm", vì một lý do nào đó, có thể vô cùng giản đơn.

LĂNG GIA LONG[1]

TỔNG thể lăng gồm (xem phụ bản VIII: Sơ đồ lăng Gia Long):

1- Lăng Quang Hưng; 2- Điện Minh Thành; 3- Lăng Gia Long; 4- Bi Đình; 5- Lăng Thiên Thọ Hữu; 6- Lăng Gia Thành; 7- Chùa Thánh Mẫu; 8- Lăng Trường Phong; 9- Lăng Thoại Thánh; 10- Điện Thoại Thánh; 11- Mộ tháp Công chúa Long Thành; 12- Lăng Vĩnh Mậu.

Sau khi băng qua dải cát dọc theo bờ sông tả ngạn, ta sẽ đến lối vào "ngự lộ". Hai bên bờ thoạt tiên là những cây xoan, rồi đến sung cao ngất ngưởng và thông. Hơi chếch phía hạ nguồn là "ngự lộ" dẫn đến mộ Vĩnh Mậu; và xuống nữa là "ngự lộ" đưa đến mộ Trường Phong. Du khách muốn thăm các ngôi mộ này có thể đi hai con đường ấy; nhưng tiện hơn là nên đi những đường hẻm mà chúng tôi sẽ chỉ dẫn sau, ngắn đường hơn.

---

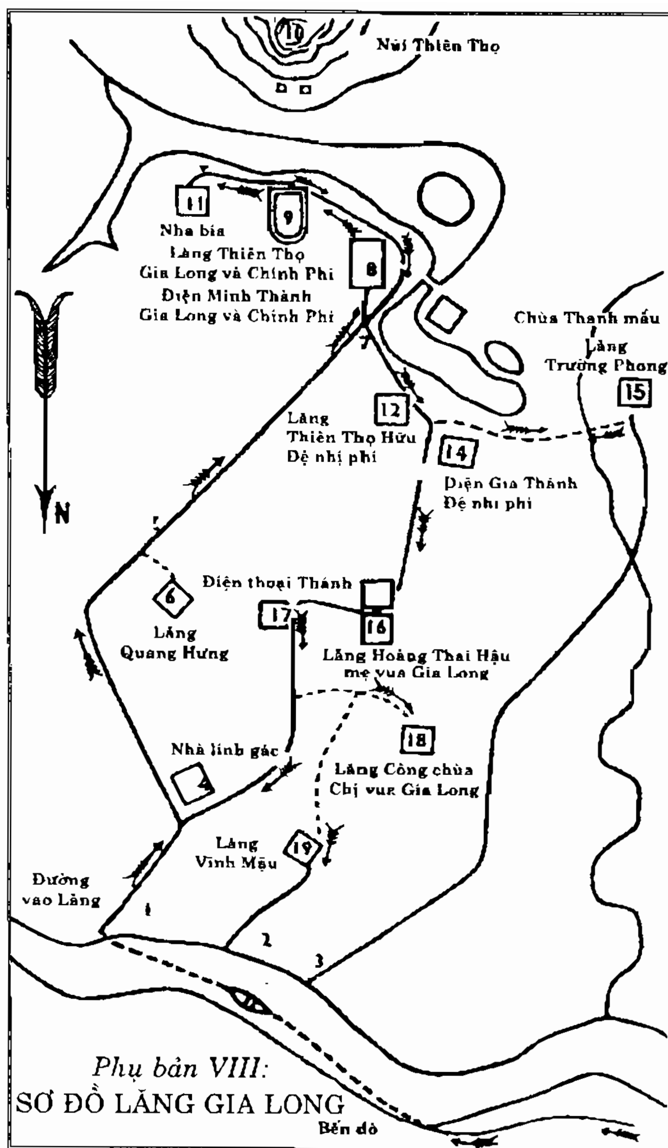
[1] (Đã đăng trong *Bulletin des Amis du Vieux Huế*. Hanoi. Imprimerie d' Extrême - Orient. X, 1923, tr. 315 - 348).

Trích dịch *Léopold Cadière, Croyances et Pratiques religieuses des Vietnamiens*, Saigon, Imprimerie Nouvelle d'Extrême - Orient, 1958, tr. 153 - 176).

Hơi xuống một chút phía dưới các "ngự lộ", ta thấy bên bờ các trụ vôi làm mốc báo "Mộ Trường Phong". Lịch sử là như thế này: Tháng 3 năm 1839, Minh Mạng truyền chiếu chỉ: "Trong số các mộ vương chúa phần lớn đều hướng về phía sông, thế mà các lái thuyền của Nhà nước, hoặc thường dân thường tự tiện ồn ào huyên náo bất kính trước chư mộ. Điều ấy thật đối ngược với sự tôn kính các chốn tôn nghiêm".

Nhà vua liền khởi lệnh truyền xây trước mặt các lăng mộ, trên bờ sông, hai trụ nhằm báo hiệu nơi tôn kính, phải đi chuyển xa. Các trụ ta thấy được khi đứng trên thuyền cách mộ gần đến 1.500m. Trụ cao 4m40 thêm vào một cái bệ 2m20. Việc khởi công vào ngày 4 tháng 7 năm 1840 do Bộ Lễ, Bộ Công và các Nha, Sở phụ trách Kinh thành và Thiên văn. Đừng nhầm lẫn các trụ này với các trụ nhỏ hơn phân định ranh giới các mộ cũng như các trụ biểu cao hơn nhiều được xây trước các mộ vương đế.

Ngày 26 tháng 4 năm 1815, vào giờ *Dần* tức khoảng 3 giờ đến 5 giờ sáng, linh cữu của Thừa Thiên Cao Hoàng hậu, chánh thất của Gia Long, cập bến lên bờ lối vào "ngự lộ"... Mấy năm sau, đến lược Cao Hoàng đế: Đoàn tang lễ khởi hành từ Huế sáng ngày 25 tháng 5 năm 1820; ngày 26, sau khi cúng An Điện, lễ cúng này được cử hành trên đường đi, một quan chức phụ trách cáo cho thần giữ đường đến nơi mai táng biết đoàn tang lễ đang gần đến; tối đến, linh cữu và đoàn rước cập bến. Người ta đốt đuốc dọc hai bên đường từ bờ sông đến mộ suốt đêm. Khoảng 5 giờ đến



Phụ bản VIII:

SƠ ĐỒ LĂNG GIA LONG

7 giờ sáng ngày 27 tháng 5, linh cữu được đưa xuống đất sau khi một vị đại thần đã kính cẩn xin phép Hoàng đế quá cố, rồi đoàn người tiến đến nơi mai táng theo thứ tự đã dự tính. Minh Mạng đi xe kéo tháp tùng theo. Giữa các đại thần của triều đình còn có một người Pháp, Philippe Vannier và có lẽ Despiaux nữa; Chaigneau lúc ấy thì đang ở Pháp.

Hai bên tả hữu lối vào, người ta thấy những trụ vôi gạch đầu tiên đánh dấu địa giới dành cho phần mộ. Theo phong tục đã được luật thừa nhận thì phần đất được chôn cất kẻ chết là đời đời bất khả xâm phạm. Nó rộng hẹp tùy theo điều kiện của người chết; có thể chỉ vài thước vuông đối với dân dã; các bậc đại thần, hoàng tộc vua chúa thì lớn hơn. Lăng Gia Long và các lăng mộ phụ cận chiếm một chu vi là 11.234m40 (Một bản đồ đời Tự Đức năm thứ 12, 1859 ghi là 2.640 trượng[1]. Các trụ vôi gạch định giới vùng đất trước đây nguyên thủy gồm 85 trụ. Năm 1859, còn lại 42 chiếc. Nay vỏn vẹn còn khoảng 10 trụ, phần lớn đã đổ nát.

Cách bến đò 275 mét, "ngự lộ" rẽ đôi: nhánh đường bên phải, không xa lăng Vĩnh Mậu và lăng Công chúa Long Thành lắm, tiến đến điện và lăng Thoại Thánh, rồi đến điện Gia Thành và lăng Thiên Thọ Hữu rồi sau đó nhập lại với nhánh đường bên trái. Ta sẽ trở lại bằng con đường này. Con đường phía trái dài 1.538

---

[1] Chúng tôi theo những con số và các chỉ dẫn do Bộ Công cung cấp, sau khi trực tiếp tìm hiểu. *Hội điển* thường cho các thông số khác nhau.

mét, dẫn đến lăng Gia Long và các đền đài trực thuộc.

Ở chỗ đường rẽ đôi có hai ngôi nhà làm nơi cư ngụ cho quan, lính thụ phái giữ lăng. Ngôi nhà bên trái là nhà quan văn có nhiệm vụ giữ lăng. Gồm hai vị, Chánh sứ và Phó sứ. Họ là những người trong Hoàng tộc. Thường thì họ ở Huế và nhà ở lăng chỉ là nơi nghỉ chân. Ngôi nhà bên phải và những nhà phụ dành cho quan võ và binh lính. Dưới thời các vương trước Gia Long, việc canh giữ lăng mộ được ủy thác cho những người gốc Tống Sơn, nghĩa là tỉnh gốc của nhà Nguyễn. Họ được lập thành một đạo quân gồm nhiều đội từng 30 người, mang danh hiệu là Lão Súng. Các dân làng láng giềng cũng được giao cho một vài nhiệm vụ phục dịch. Đến thời Gia Long và các vua kế vị có ít nhiều thay đổi và gọi đạo quân này là Thủ Lăng rồi Hộ Lăng[1]. Nay còn mang tên này. Nó gồm nhiều đội. Đội thứ nhất lo việc giữ lăng Gia Long.

Nếu đi vào con đường bên trái "ngự lộ", sau khi ngang qua hàng trăm mét dưới những cây sung và men theo những ngọn đồi trồng thông, ta sẽ đến một con đường dẫn đến lăng Quang Hưng; trên một mô đất thấp thoáng những vòng thành lớn màu đen. Bà hoàng được chôn cất nơi đây là vợ của Hiền Vương (ông này sinh ngày 18 tháng 7 năm 1620 hoặc 1619, lên ngôi năm 1648 hoặc 1649 và chết ngày 30-4-1687); bà đã sinh hạ Ngãi Vương (sinh ngày 13 hoặc

---

[1] *Hội điển*, Lễ Bộ, quyển 96, tờ 30 và tiếp...

29-1-1650, trị vì năm 1688 và chết ngày 7-2-1691). Bà là con gái của một vị đại thần, Tống Phúc Khang; gia đình này giữ một vai trò rất lớn ở Triều đình Huế vào thế kỷ XVII. Bà ta chết vào ngày 11 (hoặc 21) tháng 3 âm lịch, không rõ năm. Mộ bằng vôi gạch, có thành bao quanh, tường thành thứ nhất cạnh dài 12m70, bề rộng 12m50 và cao 2m, trổ cửa có bình phong phía trước; vòng thứ hai dài 28m80, rộng 25m60, có cửa nhưng không qua được. Mặt trước có sân cung mỗi bề 25m20 và 9m70 với 16 bậc cấp. Dưới thời Tây Sơn, ngôi mộ này bị xúc phạm cũng như các ngôi mộ khác của dòng tộc. Gia Long tu sửa vào năm 1808. Năm 1840, Minh Mạng cho xây cao vòng thành lên bởi vì "năm nay sẽ đem phúc lộc trường tồn cho mộ, thuận hợp cho việc chỉnh đốn". Các quan và tốp thợ phụ trách, do thi công hư hỏng nên triều đình ra sắc chỉ đều phải lãnh người thì 80 trượng, kẻ thì 60 trượng, các kẻ khác thì 50 hoặc 40 roi và truất lương nhiều tháng.

Trở lại với "ngự lộ" và tiếp thẳng con đường, dưới vòm những gốc thông đại thụ cho đến ngã ba chân ngỗng; con đường bên phải dẫn đến lăng Thiên Thọ Hữu; lát nữa khi trở về sẽ đi lại con đường này. Con đường giữa tiến tới phía trước điện Minh Thành. Tốt hơn là đi con đường bên trái sau vài chục mét là đến cửa điện Minh Thành.

Điện Minh Thành là điện thờ Hoàng đế Gia Long và Chánh thất Thừa Thiên Cao Hoàng hậu. Hai chữ[1]

[1] Minh Thành.

tên điện có thể dịch ra là: "Sự hoàn thiện ngời sáng". Có người giải thích khác: "Hoàn thành hôm sau". Số là, theo như người ta kể, bộ giàn trò không được sơn son thếp vàng và việc chạm trổ cũng đơn sơ (điều này không đúng) hình như đã được hoàn thành xong ngay hôm sau khởi công, công việc quá sơ sài. Thiết tưởng ta chỉ nên xem đó chẳng qua là một lối chơi chữ nôm na.

Điện cất trên Bạch Sơn, một trong mười bốn đỉnh đang kính cẩn nghiêm chầu lăng mộ Hoàng đế bên phía phải. Điện gồm hai tòa nhà có mái đôi: chính doanh 22m20 chiều dài, 14m chiều ngang; tiền doanh cũng ngần ấy chiều dài nhưng 7m60 chiều ngang. Ở trung tâm tiền doanh treo một bức hoành sơn son thếp vàng mang tên điện và ngày dựng lập: "Gia Long đệ thập tứ niên (1815) cát nhật". Phía trong chính doanh, trong một chiếc khám chạm trổ sơn son thếp vàng rủ trướng gấm là các bài vị cùng thụy danh, bên phải đứng ngoài nhìn vào là của Hoàng đế, rồi đến của Hoàng hậu. Ở hai gian là bàn ghế lễ nghi: các bàn cúng, có cái chạm trổ tinh vi, ghế, kệ, giá đọc chúc văn, gối tựa, giường xếp, giá đèn, huân lư... Cần lưu ý là những cây đèn lớn cổ, một giá chậu, một hỏa lò dáng xưa. Các giàn trò chính được đục chạm tỉ mỉ: nhiều chiếc được gắn những hình dáng kỳ lạ: các bảng gỗ trang trí những mô típ đẽo đục tinh vi, hơi tiếc là quá nhiều. Những bức chạm trổ này cũng như ở điện Thoại Thánh, cùng một kiểu, có thể giúp ta biết được nghệ thuật chạm trổ trên gỗ thời Gia Long. Khốn nỗi là trong lúc tu bổ gần đây người ta đã bệt đều các mô

típ và phủ toàn bộ sườn gỗ bằng một lớp nhựa sơn màu nâu rất đáng tiếc.

Ở điện Minh Thành trước đây lưu giữ các vật ngự dụng Gia Long đã từng dùng. Ngày an táng Hoàng đế, Minh Mạng nói với Nguyễn Hữu Thân và Phạm Đăng Hưng: “Mão, giáp, nịt mà Hoàng đế thân phụ ta để lại cho ta là những hiện vật Người dùng trong những chiến trận để bình định vương quốc. Mỗi lần nhìn thấy chúng, ta như thấy chính bản thân Người. Các hiện vật ấy sẽ cho ta thấy nhiệm vụ gian truân mà Người đã khéo léo hoàn tất”. Ông ta truyền lệnh bảo quản các y phục trong điện Minh Thành. Năm 1853 khi tu sửa điện, người ta muốn thay vào đó những đồ thờ, tủ bàn quí giá; nhưng đối với những kỷ vật cá nhân của Gia Long như mão, áo bào, yên ngựa và mấy thanh gươm từ Châu Âu, Tự Đức nói: “Không thể thay đồ mới như các vật dụng khác, phải giữ nguyên trạng để trăm đời chiêm ngắm”. Năm 1860, Bộ Lễ thấy các di vật ấy trầm trệ, đã xin phép được tu sửa. Tự Đức vẫn trả lời: “Cứ bảo trì nguyên trạng cho bách thế hậu lai chứng kiến, ngõ hầu ý thức được công đức của kẻ đã chinh phục và nỗi lo âu của các người bảo toàn vương quốc và không bao giờ được xao lãng việc đề phòng binh bị cần thiết". Nay thì phần lớn các hiện vật này không còn nữa, thật đáng tiếc. Có thể ở bảo tàng điện Phụng Tiên may ra còn tìm được vài binh khí.

Ngày mai táng Gia Long, 25-5-1820, khi đoàn rước đến trước điện Minh Thành, nhà táng được đưa lên

các bậc cấp và đặt trước điện Minh Thành, đầu quay về phía bắc. Ứng theo lệnh của Minh Mạng, một Hoàng thân, anh em của Hoàng đế, đặt "Thần Bạch" (Hồn Bạch) giữa bàn thờ chính, phía sau là bài vị và hai bên là các hộp đựng sắc chỉ của người quá cố và những vật dụng hằng ngày. Đoạn một Hoàng thân đặt ngai của vị vua quá cố vào long khám. Sau đó đợi giờ lành, từ 5 đến 7 giờ tối để tiến hành chôn cất.

Ngày hôm sau, 28 tháng 5, từ sáng sớm, ở điện Minh Thành, người ta tiến hành lễ ghi bài vị. Các quan viên đặt trước bàn thờ của Hoàng đế quá cố một chấp kỷ hương, quay về hướng nam, trước bàn ấy là một chấp sự kỷ tạm thời đặt bài vị. Phía đông hướng về tây là bàn "Đề - Chủ" gồm nghiên, bút, son và một thỏi mực Tàu. Gần đó, phía đông là giá chậu với hai khăn lau tay. Nơi Minh Mạng sẽ vái lạy suốt trong buổi lễ được xếp ở phía tây chấp kỷ hương và hơi trước một tý. Vào giờ đã định, Minh Mạng đại tang phục màu trắng, đứng ở vị trí sau này sẽ bái lạy. Quan Cung thơ được đặt phái chỉ định, sắc phục đại triều, cẩn thận rửa tay, rồi một hoạn quan, mang bài vị đặt nằm xuống trên chấp sự kỷ. Quan Cung thơ tiến lại gần, đứng quay hướng về tây kính cẩn ghi trên bài vị tên và tước hiệu của người quá cố. Quan Thượng thư Bộ Lễ tháo "Hồn Bạch" đặt vào hộp quý sau bài vị. Minh Mạng vào chỗ được ấn định bái lạy rồi đi lui. Các quan tế Sơ ngu, và cuối buổi lễ, "Hồn Bạch" được đem chôn ở một nơi cách xa trước sân điện Minh Thành. Còn bài vị được kính cẩn rước về điện Hoàng Nhơn nay là điện Phụng Tiên.

Trước điện là một sân gạch, một bề 26m60 và bề kia 27m, ở giữa là một lối gạch màu nâu chạy dài đến bậc cấp trang trí hình rồng. Hai bên sân là hai nhà kho. Ở ngôi bên phải (phía tây), giường xếp chạm trổ, đã cũ kỹ, và bàn thờ Thổ Thần, chum vại bằng men đất chạm nổi. Phía trước sân có cửa tam quan đóng lại, cửa kiểu nhà hai tầng, một bề 12m60 và một bề 6m, rất duyên dáng với những mô típ chạm trổ cổ kính ở giàn trò và các bức hoành gần giống hình văn bên trong điện.

Bước ra khỏi cửa là cả một quang cảnh núi đồi rất nhiều ấn tượng.

Trước cửa, sau ba bậc cấp hai bên bọc rồng là hai sân cung, phía dưới; một sân một bề là 20m65 và bên kia 49m; sân kia 12m và 6m. Cả hai sân có tường thành thấp, nổi bên trên con đường ngoài và chiếc hồ lớn với 13 bậc cấp. Trong sân còn có một liệu lư bằng đồng. Khuôn viên tường thành điện Minh Thành và các phần phụ thuộc là một hình chữ nhật sâu 102m với 19m bề rộng.

Sau khi bước xuống bậc cấp hai bên có rồng chầu và đi bọc bên trái quanh móng điện Minh Thành ta sẽ đứng trước mộ Gia Long. Các tường thành cao, các sân chầu tầng tầng lớp lớp nhịp nhàng phối trí trong một khung cảnh màu xanh tạo thành một tổng thể uy nghi hùng vĩ.

Thấp xuống dưới, trên bờ hồ là sân mộ mặt tiền 49m, bề sâu 23m, lót gạch màu sắt xám. Hai con voi đá cao 1m76, hai con ngựa thắng yên cương cao 1m15, mười vị quan cao 1m55, quan văn hoặc hộ vệ cầm

gươm, muôn thuở đứng chầu Hoàng đế quá cố. Đó chẳng phải là các tác phẩm nghệ thuật, mà là thâm ý gợi nhiều cảm xúc. Các tượng đá này được đặt vào tháng 3 tháng 4 năm 1833. Lệnh khởi công chạm tượng là tháng 7 năm 1931. Các bản vẽ được gởi tới Quảng Nam và Thanh Hóa là các nơi có những thợ nổi tiếng. Công việc làm xong và các bức tượng đã yên vị, Minh Mạng mãn nguyện ban thưởng cho các thợ. Năm 1838, quan Ngự sử Nguyễn Đình Tuấn, trong một dịp thị sát, đã nhận thấy một trong những con ngựa bằng đá ở sân mộ Gia Long bị mất đi một miếng ở dây cương, liền tâu với Minh Mạng; nhà vua đã yêu cầu Bộ Lễ tiến hành điều tra. Hộ lăng Tôn Thất Chữ cũng tuyên bố là thấy có nhiều miếng vỡ và dấu keo; một vị đại thần, Phạm Bạch Như, được phái tới kiểm chứng và cũng y như kết luận của bản tường trình chính thức của Bộ Lễ. Minh Mạng liền ra lệnh phạt Lê Phúc Thự, giám sát công trình 60 trượng, không trì hoãn, vì đã không báo tri tình trạng của pho tượng, Hộ lăng Chữ bị phạt 40 roi cùng tội; đồng thời truyền lệnh sửa chữa.

Hồ trước sân biểu trưng hình bán nguyệt. Bước xuống hồ là các bậc cấp 7m70 bề rộng, có trang trí rồng.

Phía trước sân là 6 sân thượng, mặt tiền 44m70 và khoảng 6m50 bề sâu, tất cả đều lát gạch, bọc tường hai bên, đều có 3 luồng bậc cấp, hai bên trang trí hình rồng hoặc hình "câu" (rắn) uốn khúc theo bậc cấp. Sân cao trên hết gọi là "Bái đình", sân để bái lạy người quá cố.

Từ phía trước, ta chỉ thấy tường thành, với bức cửa đồng hai cánh. Ngày trước cửa gỗ, nhưng năm 1845, Thiệu Trị ra sắc chỉ cho làm bằng đồng, "để được trường tồn hàng thế kỷ". Trần Hữu Tạo được giao trách nhiệm chỉ đạo thi công với sự giám sát của Bộ Lễ và Bộ Công; tháng Chín thì công việc hoàn thành; người ta mang cửa đến lăng và tháng Mười lắp cửa; những cánh cửa cũ bằng gỗ được đem đốt trước sự chứng giám của Hội đồng.

Để nhìn chính ngôi mộ, ta đi lên men theo các sân, phía trái, rồi bước lên trên triền dốc bên ngoài mộ, cứ đi tiếp cho đến khi tới sau lưng các tường thành lăng sẽ có được một cái nhìn tổng thể: Bối cảnh chính là hai nhà mồ với tường thành tối sẫm; hai bên là cả một màu xanh; xa xa những ngọn núi, nét bi tráng khắc nghiệt của cái chết kết hợp với nét hào hùng của những ký ức và cái yên tịch cao cả của thiên nhiên.

Ngôi mộ bên trái (đứng từ phía sau nhìn tới) là mộ của Hoàng đế Gia Long, tước hiệu: Thế Tổ Cao Hoàng đế, mộ bên phải là nơi an nghỉ của chánh thất, Thừa Thiên Cao Hoàng hậu.

Gia Long tên thật là Nguyễn Phúc Ánh* hay Nguyễn Ánh. Là con trai của ông Luân**, hoặc là Gọ; phần mộ ta đã thấy trên đường. Ông này là con trai thứ hai

---

* *Nguyễn Phúc tộc thế phả*, Nxb Thuận Hóa, 1995, tr. 215 chép là "Nguyễn Phúc Anh" (BT).

** *Nguyễn Phúc tộc thế phả*, sđd, tr. 193 chép là "Nguyễn Phúc Côn" (BT).

của Võ Vương, đã không được lên ngôi mà là Định Vương. Nguyễn Ánh sinh ngày 8 tháng 2 năm 1762. Từ thời còn nhỏ, năm 1775, đã phải rời Huế với cả đình thần nương náu ở Thủy Chân Lạp. Nhà Tây Sơn đã triệt hạ Định Vương và các người anh em thúc bá nên đám quân trung thành với nhà Nguyễn năm 1778, đã nhận ông ta như là Nguyên soái, đến năm 1780, tôn làm Vương. Suốt trong 23 năm chinh chiến với Tây Sơn, ông không nản lòng với bao nghịch cảnh tồi tệ nhất. Giám mục thành Adran tức Pigneau de Béhaine là người cố vấn và bảo trợ. Nguyễn Ánh đã gửi Hoàng tử Cảnh sang Pháp để cầu viện Chính phủ này. Mưu sự không thành. Nhưng nhờ sự giúp đỡ của một số sĩ quan Pháp tự nguyện đến dưới quyền điều động của ông ta, đặc biệt là nhờ vào nghị lực tinh thần và tài thao lược binh bị, ông ta đã chiến thắng và năm 1802 lên ngôi Hoàng đế, niên hiệu Gia Long. Đối với người Việt, ông ta bị lu mờ đi trước người con của mình, Minh Mạng; nhưng lịch sử khách quan cho ta thấy nơi ông ta là một chiến sĩ dũng mãnh, một nhà bình định, một quản trị gia, nói tắt là nhà dựng nghiệp thống nhất sơn hà... Ông ta chết ngày 3 tháng 2 năm 1820 khoảng 9 giờ đến 11 giờ sáng, và được an táng ngày 27 tháng 5 cùng năm, khoảng 5 đến 7 giờ chiều.

Thừa Thiên Cao Hoàng hậu, chánh thất của Gia Long là con gái của Tống Phúc Khuông, một trong những đại thần của Triều đình Huế, gốc làng Bùi Xá, vùng Thanh Hóa là nơi gốc gác sinh ra gia tộc

Nguyễn. Bà ta sinh ngày 19 tháng 1 năm 1762. Khi Bà 16 tuổi thì Nguyễn Ánh, lớn tuổi hơn vài ngày, xin cầu hôn. Năm ấy là năm Nguyễn Ánh ẩn náu tại Thủy Chân Lạp, được tôn làm Nguyên soái. Năm 1783, phải trốn sang Xiêm, Nguyễn Ánh gởi gắm vợ cho mẹ, để lại một nửa thỏi vàng vừa để phòng khi cần yếu, vừa như kỷ vật. Bà ta gìn giữ cẩn thận thỏi vàng và nay còn lưu giữ hình như ở điện Phụng Tiên (điện Hoàng Nhơn cũ), với dòng chữ Minh Mạng khắc vào, năm 1820: "Kỷ niệm thời gian, 1783, Đức Thế Tổ và Hoàng hậu chia ly biệt xứ". Bà ta cũng đích thân qua Xiêm năm 1785, rồi trốn ở đảo Phú Quốc năm 1787, trở lại Sài Gòn năm 1788, theo chân Nguyễn Ánh trong các trận mạc. Có hôm, trong một trận thủy chiến, bà ta đã cầm dùi giục trống thúc quân chống trả đối phương. Năm 1803, bà nhận tước Vương chính hậu với ngọc ấn và kim thư trong đó Gia Long ca ngợi những đức hạnh về tề gia và lòng trung tín của bà trong những năm thử thách gian truân. Năm 1805, bà được phong Hoàng hậu. Bà ngã bệnh ngày 21 tháng 2 năm 1814 và chết ngày hôm sau, 22 tháng 2 khoảng từ 7 giờ đến 9 giờ tối. Bà sinh hạ 2 người con trai, một người chết hồi còn bé, người kia là Hoàng tử Cảnh, chết năm 1801. Người con thứ tư của Gia Long là Minh Mạng, khác mẹ, khi lên 4 tuổi đã được tuyên bố là con nuôi của Chánh thất. Vì thế, chính ông ta là người cúng tế lễ nghi, chứ không phải Hoàng tử Đán, con Hoàng tử Cảnh theo nghiêm lệnh của Gia Long. Bà được an táng ngày 26 tháng 4 năm 1815, và ngày

16 tháng 7 năm 1820, Minh Mạng long trọng phong thụy hiệu Thừa Thiên Cao Hoàng Hậu (vâng mệnh Trời...).

Cả hai ngôi mộ, kích thước bằng nhau, làm bằng hai khối xây, với những viên đá lớn cỡ, mỗi mộ đều có mái phủ xây liền với mộ. Hình thái gợi lên như một mái nhà này rất hiếm lạ ở vùng Huế. Trước mỗi nhà mộ là một bàn thờ bằng đá cẩm thạch mặt tiền là một bình phong lớn. Tổng thể ấy được bao quanh bằng lớp tường thành thứ nhất mỗi bề 30m và 24m, với 3m16 chiều cao, có cửa và bình phong, rồi đến vòng thành thứ hai một bề 40m, bề kia 31m và 3m56 chiều cao, có cửa cánh bằng đồng mà ta đã thấy ở mặt trước. Tổng thể này được hình thành trên một ngọn đồi mang tên Chánh Trung, cách tường thành thứ hai là một khoảng đất 6m40 có bọc tường bằng vôi gạch vành móng ngựa 123m đường vòng và 3m30 chiều cao ở phía sau, hai bên cứ thấp xuống dần về phía mút thành. Trục của hai ngôi mộ được theo hướng *Quí* và *Tỵ*, phía bắc, và hướng *Đinh* và *Ngọ*, phía nam theo la bàn phong thủy, nghĩa là thân thể được quay về hướng nam, hơi chếch nhẹ về hướng tây. Địa điểm được chọn lựa kỹ càng mọi thi công phải đảm bảo được ý định mong muốn. Khi Hoàng hậu mất, ngày 22 tháng 2 năm 1814, Gia Long bàn định với các đại thần của triều đình về ý định của ông muốn theo nghi lễ xưa là hai vợ chồng được chôn cất cùng một nơi[1].

---

[1] "Càn khôn hiệp đức". Chú thích của chúng tôi.

Quan Tổng Tham biện Tống Phúc Lương và Thượng thư Bộ Hình Phạm Như Đăng, thừa nhiệm Khâm sai lăng mộ của triều đình lãnh trách nhiệm giám sát các ngọn núi để tìm một nơi phù hợp cho việc xây lăng. Cùng với họ có một thầy địa nổi tiếng Lê Duy Thanh con của đại sứ giả Bắc Hà là Lê Quý Đôn đã từng là Tổng đốc ở Huế thời còn lệ thuộc Bắc Hà. Bảy lần gieo quẻ đều được trả lời là chỉ có Thọ Sơn là nơi hội tụ những điều kiện mong muốn. Núi này hội tụ những ảnh hưởng tốt lành toát ra từ nhiều ngọn núi chung quanh sẽ là nơi vạn niên khí lực trường tồn. Núi này uốn khúc thành năm triền. Lê Duy Thanh muốn chọn địa điểm lăng bên kia hồ bán nguyệt, trước sân lăng mà ta đã biết ở trên. Nhà vua đích thân ngoi trên mình voi, đến quan sát tại chỗ, sau khi các đỉnh núi đồi đã được chuẩn bị dọn dẹp. Nhà vua không đồng ý với địa điểm Lê Duy Thanh chọn và quyết định chỗ lăng mộ hiện thời. Sau khi gieo quẻ, ông ta nghiêm nghị với Lê Duy Thanh: "Nếu xét về Long mạch thì đây mới hẳn là nơi thuận hợp. Có phải khanh muốn dành lại để chôn cất hài cốt của cha khanh chăng?" Lê Duy Thanh sụp lạy thật lâu và xin gia ân. Nhà vua tha tội, theo lệnh của Gia Long, Hoàng thái tử, tức Minh Mạng sau này, dùng mu rùa cầu quẻ lần cuối; quẻ ra đồ tự *dữ:* Thượng thư Bộ Lễ Nguyễn Hữu Thân giải: "Tuyệt hảo và thuận hợp". Các quan được phái để cáo với các thần linh giữ đất, giữ núi, giữ sông trong vùng được biết ngày nào thi công và cúng tế các vị ba con sinh. Việc thi công vào ngày 22 tháng 3 âm lịch

tức ngày 11-5-1814. Một tư liệu thời ấy cho biết số lượng người tham dự vào việc xây lăng là 300 người thuộc đạo quân Sanh Thiết và 274 người thuộc đạo Thủy Quân và làng Phú Bài. Họ nhận 60 đồng tiền kẽm mỗi ngày.

Khi ta đứng sau mộ, và thẳng trục, ta sẽ thấy trước mặt, xa xa, một ngọn núi có hình bánh đường, điểm lơ thơ một chòm thông: đó là núi Thiên Thọ, "Trời chọn". Hai trụ biểu bằng vôi gạch, cao khoảng 15 mét định giới chính xác phần mộ trên đường chân trời. Các trụ biểu mà ta thường thấy ở các mộ vua chúa, thường thì ở hai bên và trước mộ, có thể được đồng hóa, mặc dù có những điểm dị đồng, với 4 trụ lớn trong các lăng tẩm đế vương Trung Hoa, ở 4 góc của bi đình "Thần Lộ", để đỡ lấy "Trời", Kính thiên hoặc với hai trụ "từ đó ta có thể nhìn xa" mở lối các bức tượng, mà theo nhiều tác giả thì đó là những bó đuốc tượng trưng nhằm chiếu soi linh đạo[1]. Nhưng ở lăng Gia Long ta có thể suy diễn là để phân định gò đất, núi đồi trong toàn tổng thể vị trí, nhằm tập trung đến người quá cố những ảnh hưởng địa lý phong thủy tốt lành hoặc tránh xa những ảnh hưởng tai hại. Chẳng qua đó cũng chỉ là một giả thiết.

Thiên Thọ Sơn nổi bật lên giữa 34 ngọn núi chầu, 14 bên hữu, 14 bên tả và 6 ngọn ở đằng sau. Các đồi

---

[1] Về các trụ này, xem Bouillard và Vaudescal: *Les Sépultures des Minh*, (các vương mộ nhà Minh) trong B.E.F.E.O, 1920, số 3, tr. 24 - 25, 27 - 28.

này cũng ít nhiều khá cao. Trên một ngọn là điện Minh Thành, trên ngọn kia là Bi Đình... Mỗi ngọn đều mang một cát danh phù hợp với các nguyên tắc địa lý phong thủy. Trong số đó có hai mươi bảy ngọn tên được khắc trên một bia đá một bề là 0m60, bề kia 0m45 đặt trên một cái bệ một chiều là 0m52, chiều kia là 0m32 và dày 0m24.

Năm 1815, qua sắc chỉ của triều đình, ngọn núi đã được đặt dưới sự che chở của một vị thần, thần núi Thiên Thọ; một ngôi chùa đã được dựng lên để kính thần và hàng năm vào tháng 2 và tháng 8 âm lịch, một vị quan được đặt trách để lo việc nghi lễ, cúng tế. Vị thần này vào dịp tế Trời cũng có một vị trí đặc biệt ở bàn thờ thứ hai bên hữu ở Phương Đàn. Đó là một trong những vị thần lớn nhất trong số các thần đang ngự trị ở các ngọn núi có các lăng mộ của triều đình. Dưới triều Minh Mạng, vị thần này có hồi bị lu mờ đi nhưng thật ra chỉ là tạm bợ. Quả thật theo như người ta kể thì vào hồi ấy đỉnh núi cao nhất đối diện lăng mang tên là "Đệ nhất Đại Thiên Thọ" thường bị hỏa hoạn. Sự kiện này được xem như là dấu hiệu chểnh mảng xem thường của thần Núi. Đỉnh núi bị tước tên để đặt cho đỉnh núi thứ năm thấp hơn nhiều và trở thành "Tiểu Thiên Thọ". Quả thật thì ở Thiên Thọ Sơn có đến năm đỉnh núi. Hẳn là việc giáng chức này cũng không giữ lâu. Nhưng ngày nay, vào những ngày nắng hạn vào mùa hạ, các tốp giữ rừng chống hỏa hoạn vẫn còn chiêng trống nổi lên để chứng tỏ sự canh giữ đề phòng.

Theo địa lý phong thủy, không những các mô đất cao mà các lạch nước cũng đóng một vai trò rất quan trọng. Khu rừng có hai suối nước. Con suối thứ nhất tập hợp các dòng nước chảy xuống bên tả của lăng, chảy vòng qua trước mộ, mở rộng ra thành hình bán nguyệt, rồi chảy qua trước điện Minh Thành, đoạn đột ngột vòng trở lại chảy qua trước mộ thứ nhất của Gia Long, sau đó tiếp tục cho đến chiếc hồ vuông nằm trước mộ mẹ Gia Long, chảy tiếp trước mộ tháp của người chị và như thế con suối liên kết hết các thành viên của gia tộc trước khi đổ đến Môi Khê nhập lại với con suối thứ hai. Nó được gọi là "Hồ Dài". Con suối thứ hai có tên là "Trường Phong" chảy từ núi Nhuệ, bọc quanh núi Thiên Thọ, dọc theo mộ Trường Phong, phía bên phải, rồi tạo thành một hình vòng cung trước mộ, sau đó nhập lại với Hồ Dài. Cả hai con suối đều không chảy thẳng trực diện đến mộ, mà lại thoải mái chảy vòng vòng tạo thành những hình cát triệu. Chúng kéo đi xa những ảnh hưởng xấu có thể phương hại đến sự yên tĩnh của những người quá cố. Sau này ta sẽ thấy dòng nước chảy không hề bị gì ngăn cản cả.

Chúng ta đang ở vào ngày 27 tháng 5, khoảng 5 đến 7 giờ tối. Linh cữu Hoàng đế Gia Long vừa đến trước điện Minh Thành và được đặt tạm dưới một ngôi nhà tranh, đầu quay về phía bắc. Một quan Nghi lễ vái lạy trước ngai người quá cố, thưa: "Hôm nay, chọn được giờ tốt, xin phép được cung kính đưa linh cữu vào huyệt". Ông ta đứng dậy. Theo lệnh của

Thống chưởng đoàn rước, các quan truyền lệnh cho binh lính chuyển tang xa đến huyệt rồi cung kính đặt linh cữu bên trái mộ Thừa Thiên Cao Hoàng Hậu. Xong, họ kéo ra hết. Minh Mạng ngừng than khóc, bước tới đăm đăm nhìn lâu quan tài một cách kính cẩn. Các quan chỉnh lại quan tài và đặt đúng hướng núi rồi phủ quan tài với màng vải đặt bên trên hai tấm phướn mang tên và tước hiệu của Hoàng đế quá cố... Sau lễ cúng Tấn Tặng, các quan đặt trên linh cữu một tấm hộp bằng gỗ, đổ bên trên một lớp nhựa cây nóng rồi mới xây đá bên trên.

Ngày lễ Thanh minh, Minh Mạng lên thăm mộ thân phụ. Ông ta đã bày tỏ nỗi buồn khổ của mình bằng những câu thơ với đại ý như sau: "Ngảnh mặt lại, làm sao ta có thể nhớ lại những năm tháng trôi qua? Nay nước mắt ta lã chã rơi và ta không sao giữ lại được. Nét cường tráng của những gốc thông và các loài cây chồng chất vô tận là do mãnh lực thoát ra của cảnh quan. Ảnh hưởng siêu nhiên của vong linh người quá cố, như một tia sáng không bao giờ tắt, chắc chắn bay lảng vảng nơi đây, trên các ngọn núi, con suối. Trên đỉnh đồi quí báu này, cung kiếm là những bảo vật được thiên thu tôn vinh. Trong điện, áo bào và vương miện sẽ được bảo toàn cho trăm thế hệ. Ta tin rằng, nhờ uy lực của thân phụ ta đã tỏa chiếu trên ta, ta sẽ giữ gìn an định đất nước có sóng biển bao quanh, ta sẽ để lại cho những người kế vị trong một hoàn cảnh hưng thịnh, và sẽ không bất xứng với vinh quang của các đấng tiền nhân". Trong

cái yên tĩnh của chiều tà, thật là êm đềm khi ngồi tựa vào thành mộ Gia Long đọc lại mấy vần thơ ca ngợi Hoàng đế.

Khi đã trở lại sân mộ phía dưới, tiến về hướng đông qua con đường ít người đi, từ đó nếu quay lại ta sẽ thấy các sân trên chói chang ánh nắng qua chòm lá những cây xoài to lớn, và ta bước đến nền cao của Bi Đình. Trước hết là một bậc thang lớn 14 cấp, 6m bề rộng, hai bên bọc rồng. Ta bước lên sân thứ nhất, 36 m chiều rộng, 7m chiều sâu; rồi đến sân thứ hai, một bề 24m, một bề 30m; sau cùng là sân đàn Bi Đình, 42m bề rộng, 32m bề sâu. Đàn và các sân đều có bọc tường thấp và nối lại với nhau bằng những bậc cấp có lan can hình rồng. Chúng ta đang đứng trên núi Thanh, đó là màu của hướng đông, cũng như màu trắng (bạch) được gán cho đỉnh núi điện Minh Thành, là màu của hướng tây. Cũng thế, đó là màu của Rồng, con vật của hướng đông; màu trắng là màu của Hổ, con vật hướng tây[1].

Tất cả mọi nơi ta sinh hoạt thảy thảy đều tùy thuộc vào địa lý phong thủy hơn là địa lý hình thái vật thể. Các linh vật siêu nhiên giấu ẩn khắp nơi, các ảnh hưởng bí nhiệm bao phủ ta tứ phía.

Bi Đình, tuy hơi nặng nề nhưng duyên dáng với mái đôi nổi lên giữa rừng thông che phủ tấm bia, một trong những tấm bia nhỏ nhất của các lăng mộ vua

---

[1] Thanh Long, Bạch Hổ (Chú thích của chúng tôi).

chúa, chỉ cao 2m96 và rộng 1m05, trên bệ một bề là 1m95 bề kia là 1m55, toàn bộ bằng cẩm thạch phớt xanh; trang trí những chạm trổ tinh vi. Chữ trên bia thếp vàng. Đó là bia "Thánh Đức Thần công". Văn khắc là do ngòi bút của Minh Mạng trước tác *ngày Bính Thìn* tháng 7 âm lịch Minh Mạng năm thứ nhất tức ngày 19 tháng 8 năm 1820. Bi Đình nguyên thủy có giàn trò bằng gỗ; tháng 4 năm 1888, phải sửa chữa và để tránh khỏi sụp đổ, người ta đã làm vòm bằng vôi gạch. Ngày dựng bia, Minh Mạng tỏ ra đại lượng với các thợ: mỗi một binh lính tham dự vào việc xây dựng Bi Đình được đặc ân ban cho một quan tiền[1]; trưởng thợ nhóm đẽo đá, Hoàng Bá Võ, các đội trưởng Hoàng Bá Cửu, Lê Văn Tri, các thợ khắc Hoàng Bá Chuyết, Hoàng Đăng Tin và Nguyễn Đại Quyên được nhận mười lạng[2]. Những người giám sát công trình đặt bia được nhận hai quan; những kẻ khác, kẻ 3 quan, người 1 quan.

Bên tả Bi Đình là bàn thờ "Hậu Thổ chi thần". Đó là một mô đất mỗi bề 6m, có tường bao quanh, ở giữa mô đất có bề rộng trên đặt bia mang tên vị thần.

Giữa bàn thờ Hậu Thổ chi thần và tường thành mộ, ngày tang lễ, người ta đã đào một hố rộng trên núi bên tả của lăng để thiêu và chôn các lễ vật cúng cho người quá cố. "Các quan phụ trách lễ vật chẳng bỏ

---

[1] Theo Chaigneau Đức, trong *Souvenirs de Huế*, tr. XI, dưới thời Minh Mạng một quan giá trị khoảng 3Fr33 tiền Pháp thời ấy.
[2] Một lạng trị giá 8Fr20 (sđd).

sót một vật dụng nào: đền, tháp, nhà kho, tàu thuyền, xe cộ đủ loại để phục vụ cho người chết trong cuộc sống bên kia". Tất cả đều bằng giấy, được dâng cúng cho Gia Long khi linh cữu đã an vị, rồi đem thiêu vào lửa và chôn đi.

Hôm sau ngày an táng, 28-5-1820, từ sáng sớm, thụ lệnh Minh Mạng, một đại thần đến cúng tạ nữ thần Đất, rồi cũng đến tạ lễ ở chùa thần núi Thiên Thọ và thần Bản mệnh của vùng.

Ta đã từng thấy, rải rác đó đây, những yếu tố chính của một lăng mộ vua người Việt. Ở lăng Minh Mạng, ta sẽ thấy các yếu tố này theo một tuần tự chặt chẽ và có thể so sánh lăng mộ Huế với lăng mộ Hoàng đế Trung Hoa. Nhưng nên lưu ý là ở mộ Gia Long có một điểm lệch khác đi đó là Minh Lâu. Ở Trung Hoa, nhà này chắn lối đường hầm dẫn tới bảo kim nằm ở trung tâm mộ. Ở lăng Minh Mạng và Thiệu Trị nó được đặt trước gò mộ nhưng cách quãng khá xa, và đánh mất hướng. Ở đây, ta lại không có, hoặc là vì Gia Long không muốn rập khuôn theo Tàu, hoặc là vì mộ ông lộ thiên nên chẳng cần đường hầm và do đó cũng chẳng cần Minh Lâu.

Du khách trở lại, băng qua sân, đến trước điện Minh Thành rồi tiếp tục lần theo hồ mở về bên trái. Hơi đối diện với điện Minh Thành, bên kia bờ nước, họ sẽ thấy qua đám cây đại thụ, chùa "Bà Thánh Mẫu". Hai trụ biểu cao của lăng Thiên Thọ mà ta sẽ thấy, nổi lên bên trên chùa. Chùa được bảo quản bởi

một hội đoàn đông đảo người Huế trong số có rất nhiều bà thuộc quý tộc quan quyền. Vào ngày lễ Bản mệnh, tức ngày 20 tháng Giêng âm lịch, các thành viên của hội tập hợp ở chùa, cúng lễ, một số bà đồng bóng ma thuật, thôi miên; những hình thức rất quen thuộc trong việc thờ kính Thánh Mẫu trong trạng thái ngất mê. Một tập tục đặc biệt của nghi lễ: họ dâng cho Đức Bà một người kinh ăn mặc như người man dã, để làm tôi tớ phục dịch, hai chân để trần; khố, thắt lưng, khăn bịt đầu thêu hoa; mang gùi, ngậm điếu, cầm khèn. Hình như ngày xưa người ta vào rừng bắt một người "mọi" thật rồi dâng cúng cho nữ thần như là nô lệ; ngày nay thì làm giả thôi và sau buổi lễ dĩ nhiên là anh ta được trở về nhà. Để giải thích nghi lễ này, cần nhớ lại trong các chùa thời nhà Lê ở Thanh Hóa có các tượng nô lệ Chàm dùng để cúng cho các vua chúa triều Lê. Hơn nữa, Thánh Mẫu có những liên hệ với các nữ thần Chàm, đặc biệt là thần Umâ, rất được tin kính ở xứ Chàm. Ta có thể qua đền Thánh Mẫu bằng một chiếc cầu khỉ bằng thân cây, thường thì rêu phong mục mọt, khá nguy hiểm. Cầu đó được gọi nôm na là cầu "cây Quạ" ngày xưa gọi là "cầu núi Thùy". Quả thực, chùa Thánh Mẫu ở dưới chân ngọn đồi tên là "núi Thùy". Ngày trước có xây dựng ở đó một kho mang tên ngọn đồi, năm 1833 được trùng tu và sau đó triệt hủy.

Ta đến chỗ chân ngỗng dẫn đến sau cửa điện Minh Thành; tiếp tục men theo bờ hồ sẽ đến trước mặt lăng

Thiên Thọ Hữu; được gọi như thế vì nếu như ta nhìn phía nam, thì núi Thiên Thọ và lăng Gia Long nằm ở bên trái, còn lăng này nằm bên phải.

Bà hoàng an nghỉ ở đó là vợ thứ hai của Gia Long, mẹ của Minh Mạng tức Thuận Thiên Cao Hoàng Hậu. Bà ta gốc làng Ngô Xá, cách Huế 10 cây số phía bắc và là con gái của Trần Hưng Đạt, Tham tri Bộ Lễ. Sinh vào giờ *Giáp Ngọ* ngày 4-1-1769, bà vào phục vụ mẹ Gia Long và trong thời gian chống Tây Sơn đã cùng bà ta ẩn náu tại làng An Do, gần cửa Tùng, vùng Quảng Trị. Năm 1779, bà vào Thủy Chân Lạp, và năm 1781, vừa mới 12 tuổi, được tuyển vào làm cung phi của Gia Long với tước hiệu thứ Hậu. Vào những lúc nhiễu nhương, tràn ngập lo âu, bà đã cầu xin trời như sau: "Vương quốc gặp thời đại nạn; vua tôi đang lang bạt đó đây. Nếu tôi có được phúc làm mẹ, tôi cũng sẽ không biết xử trí ra sao: hoặc là bỏ con ngược lại với nghĩa vụ và tình mẫu tử, hoặc là mang nó theo, gây lo âu cho chồng tôi? Ôi trời cao cả! Nếu ngài khấn ban cho tôi con cái, xin hãy để vào khi đất nước an bình". Năm 1788, khi lấy được Sài Gòn, bà nằm mơ thấy một vị thần trao cho bà ấn ngọc tỷ, đỏ và rực sáng như mặt trời, và hai ấn triện thông thường, một cái màu đỏ tía, cái kia màu sáng. Bà nhận cả ba. Năm 1791, bà cho ra đời người con sau này là Minh Mạng ở Sài Gòn. Bà còn có thêm ba con trai. Khi con lên ngôi và suốt thời gian trị vì của ông ta, bà được hưởng tràn đầy danh vị như thường lệ: năm 1821, bà nhận tước Hoàng Thái hậu; năm 1829, hưởng lễ lục tuần.

Năm 1830, Minh Mạng trong lễ tứ tuần đã đến bàn cơm của mẹ. Bà ta đã cố gắng linh hoạt như hồi con gái để trấn an Minh Mạng về sức khỏe của mình và nói với nhà vua là bà ăn nhiều hơn thường lệ để có thể đến lễ thất tuần. Nhà vua nhảy mừng, cúi chào mẹ và cám ơn bà về những ý tứ tế nhị ấy. Năm 1837 bà hưởng lễ thất tuần. Năm 1841 bà được Thiệu Trị phong Thái hoàng Thái hậu. Lễ bát tuần vào năm 1845. Bà mất ngày 2 tháng 10 năm 1846, vẹn toàn danh dự và tuổi tác và được an táng ngày 25 tháng 2 năm 1847. Thụy tước của bà là Thuận Thiên Cao Hoàng Hậu (Thuận theo trời...). Ở điện Thế Miếu và Phụng Tiên, bài vị của bà được cùng đặt một khám với Gia Long nhưng không quay mặt về hướng nam như là bài vị của Hoàng đế và của Chánh thất, mà được đặt ở phía đông, quay mặt về hướng tây.

Mộ của mẹ Minh Mạng thì ở trên núi Thuận Sơn, hướng *Quí* và *Đinh* theo la bàn phong thủy hơi nghiêng về hướng *Sửu* và *Vị* nghĩa là hướng bắc nam khá lệch về phía tây.

Thành trong của mộ hình chữ nhật, chu vi 82m, cao 2m30. Mộ phần bằng đá, không thấy được, và hình mái nhà, như mộ của Gia Long và Chánh thất. Thành ngoài 30m bề rộng 38m40 bề sâu và cao 2m90. Trước thành có 4 sân tầng hai cạnh khoảng 29m và 27m với bậc cấp hai bên trang trí long phụng.

Ta cứ tiếp tục đi theo hồ và chốc lát thì đến điện Gia Thành, nơi thờ bà hoàng mà ta vừa thăm mộ, thứ

thất của Gia Long, mẹ của Minh Mạng. Điện nằm trên nền móng kiên cố như một pháo lũy. Mặt trước có cửa tầng duyên dáng. Ở sân ngoài liệu lư bằng gang. Trong điện những bức chạm trổ cùng vật dụng quí giá: đèn lục giác, tranh vẽ trên kính, đồ thờ... Ở tòa nhà bên phải khi ta bước vào, chiếc kiệu cũ kỹ trước đây dùng rước hồn bạch trong tang lễ, một đồ vật rất ý nghĩa bằng gỗ chạm trổ, sơn son thếp vàng có phần mục nát.

Đi vòng mút hồ phía tây, ta có thể băng qua mấy cánh đồng tiến thẳng về mộ Trường Phong. Cũng có thể đến đó bằng con đường chính tiện nghi hơn, nhưng dài hơn, bằng cách trở lại dùng "ngự lộ", trên bờ sông. Ông hoàng đang yên nghỉ ở đây là một trong những người mờ nhạt nhất trong vương triều trước Gia Long: Nguyễn Phúc Chu, thụy hiệu: Túc Tông Hiếu Ninh Hoàng Đế, các sử gia Tây phương thường gọi là Ninh Vương. Ông là con trưởng của Minh Vương và kế nghiệp cha ngày 1 tháng 6 năm 1725, trị vì cho đến ngày 7 tháng 6 năm 1738, tức ngày chết của ông ta.

Tường thành thứ nhất của lăng một bề 18m, một bề 15m và 2m chiều cao, có cửa và bình phong, tường thành ngoài dài 32m50, rộng 28m, cao 2m50, trước cửa là một bậc cấp và một sân chầu, một bề 28m, một bề 7m50, bước lên sân phải qua một bậc cấp 18 bậc. Mộ bị Tây Sơn phá và được Gia Long xây dựng lại vào tháng 4 năm 1808. Năm 1840, Minh Mạng ban lệnh

trùng tu tổng thể các lăng mộ, nhưng Sở Thiên văn luận rằng vị thế của mộ Trường Phong chỉ có thể được tu sửa vào năm 1841 mới đem lại phúc ấm cho người quá cố; vì thế qua đầu triều Thiệu Trị mộ mới được sửa chữa. Con suối nhỏ chảy bên trái mộ qua phía trước đóng một vai trò rất quan trọng trong vị thế bí thuật của địa hình. Đã có lần chúng ta đã nói đến điều ấy trước đây. Năm 1843, các quan chức địa phương thuộc địa bàn Huế đã cho phép nông dân trong vùng ngăn đập để dẫn nước vào ruộng gần đó. Viên quan phụ trách hộ lăng báo cho Thiệu Trị rõ sự việc. Nhà vua cho Sở Thiên văn mở cuộc điều tra. Kết quả là Hoàng đế ra chiếu chỉ trong đó có nói: "Hai lạch nước chảy quanh vùng và bao quanh các lăng mộ tạo thành một vị thế cát triệu; mặt khác phải tuyệt đối để cho chúng chảy tự nhiên không được có một cản trở nào. Về vấn đề này các Hoàng đế đã có các huấn thị rõ ràng và nghiêm nhặt". Các viên chức vi phạm các chỉ dụ trên bị phạt ngưng lương sáu tháng và kể từ đó, hằng năm, cứ đến mùa cấy là phải đến nơi thị sát.

Vòng quanh điện Gia Thành, bên trái từ trong đi ra, và ngoài một con đường nhỏ chạy dài qua những gò đồi và ruộng lúa, ta sẽ đến lăng Thoại Thánh hay Thụy Thánh.

Mộ này là nơi chôn cất thi hài của mẹ Gia Long; năm 1812, được truy tôn thụy hiệu là Hiếu Khang Hoàng Hậu. Ta đã gặp mộ chồng bà trên đường đến

mộ Gia Long. Bà gốc người An Do, gần Cửa Tùng, vùng Quảng Trị. Thân sinh bà là Nguyễn Phúc Trung, mẹ bà người họ Phùng. Bà sinh ngày 2 tháng 9 năm 1738 và có 3 con trai, người thứ hai là Gia Long, và một người con gái, Công chúa Long Thành, mộ hơi xa một chút. Hồi Tây Sơn nổi dậy, bà trốn ở quê làng mình. Năm 1774, bà chạy vào Thủy Chân Lạp; năm 1779, ẩn trốn khắp nơi. Cho đến năm 1790 mới được yên thân ở Sài Gòn nơi mà con bà vừa chiếm lĩnh. Sau khi Gia Long khải hoàn, bà về Huế năm 1802, nhận tước hiệu "Quốc Mẫu". Điện Trường Thọ được xây cất cho bà vào năm 1804. Nơi đây bà nhận tước Hoàng Thái hậu với kim thư và kim ấn, đại lễ được tổ chức nhân dịp sinh nhật thất tuần của bà, năm 1807. Bà mất ngày 30-10-1811. Theo lệnh Gia Long, lễ giải oan được tổ chức tại chùa Thiên Mụ vào ngày 21-5-1812, khoảng 5 đến 7 giờ chiều; thi hài được chôn cất ở lăng Thoại Thánh. Ngày 4-12-1813 bài vị của bà được đặt ở Hưng Miếu, bên cạnh chồng.

Mộ phần không thấy được. Linh cữu đặt trong ấy rồi được phủ trên một quan tài khác bằng đá chạm trổ, đổ trên đó một lớp nhựa. Tường thành trong có chu vi 89m và 3m40 chiều cao. Tường thành ngoài, cao 3m60, một bề 30m, một bề 39m, có trổ cửa rộng, trước cửa là 4 sân tầng lát gạch, cái cao nhất một bề 29m, bề kia là 13m, hai sân kia là 29m và 7m, sân dưới cùng 29m và 10m50. Tất cả đều có bọc tường thấp và bước từ sân này lên sân kia là những bậc cấp hai bên có hình rồng. Trước các sân chầu là một chiếc

hồ vuông một bề 73m, bề kia 88m, trồng hoa súng, phía Nam nổi lên hai trụ biểu cao. Đàn và bia nữ thần Đất dựng bên trái lăng.

Đây là phần miêu tả lăng của Michel Đức Chaigneau đã thấy khi còn bé: "Ta đứng đối diện với một mảng nước lớn giống như một lẵng hoa súng khổng lồ... Sau hồ nước ta sẽ đến chân bậc cấp bằng đá bên trên là một kiểu thao trường mặt trước có lan can... Lăng mộ tôi thăm dưới triều Gia Long là lăng mộ của Hoàng Thái hậu; theo tôi nhớ thì lăng hình vuông. Có hai tấm đoanh lớn bằng vôi sò giả cẩm thạch, tấm dưới lớn hơn tấm trên. Phần mộ được bao quanh bằng một bức tường cũng hình vuông, cao bằng đầu người, có ô khung làm thành từng bức. Những bức tranh nổi, màu sắc sặc sỡ, thể hiện nhiều đề tài khác nhau và các cảnh trí trong mỗi ngăn, trang trí bốn phía tường trong cũng như ngoài. Một trong hai cạnh dưới của bức tường đối diện dòng sông, cạnh kia đối diện với núi; bức thứ nhất ở giữa đắp cao thành khung có những hình vẽ và khắc chữ; bức thứ hai trổ một lỗ có mép viền nhô ra phía trước; cách quãng không xa là một bình phong đồ sộ bằng vôi gạch cũng trang trí hình vẽ, chữ khắc và đối diện với khung lớn. Một mái ngói vàng có trụ chống che phủ bên trên; mỗi bên có một ngôi nhà, một để cho vua. Ngôi kia dùng để cúng tế, cầu kinh"[1].

Đức Chaigneau có lẽ sau cùng đã lẫn lộn lăng Thoại Thánh và lăng này. Các chi tiết nêu ra đều thấy được

---

[1] *Souvenirs de Hué*, tr. 198 - 200.

ở các lăng khác cũng vào cùng một thời. Những khác biệt khá nhiều ta thấy ngày nay hẳn là do nhiều lượt tu sửa, nhất là năm 1841, một năm đặc biệt thuận lợi dành cho việc này; tường được nâng cao hơn một mét, cửa ngoài có cánh đóng lại. Còn phần mộ theo các chỉ dẫn của Bộ cũng được miêu tả như kiểu phần mộ Gia Long và chánh thất.

Địa điểm mộ do các nhà chuyên môn chọn, trong số đó ta đã kể đến Lê Duy Thanh là người đảm đương cùng nhiệm vụ như vậy khi Chánh thất Gia Long chết. Sau khi gieo quẻ, địa điểm đã được chọn là nơi thuận hợp, và bản thân Gia Long cũng đồng thuận như thế... Người ta kể lại, khi Hoàng đế đặt la bàn xuống đất để tìm hướng thuận hợp, bình thủy tinh của la bàn bị vỡ. Gia Long thưa với thần Núi: "Ngài giữ lại chút đất từ chối không cho chôn mẹ ta sao?" Ông ra lệnh cho một vị quan cúng thần Núi "ba con sinh" và xây lăng. Tương tuyền cũng kể lại rằng khi đào huyệt thấy đất có năm màu, Gia Long cho đó là cát triệu, điềm lành. Mọi người đều ca ngợi Hoàng đế; duy chỉ Nguyễn Văn Thành là im lặng. Khi Gia Long hỏi ông ta lý do thái độ của mình, ông ta đáp: "Sự việc không phải là quá phi thường, huyệt của mẹ hạ thần đất cũng có năm màu rất tươi". Nhà vua im lặng. Thành tiếp: "Không xa đây bao nhiêu, ở Châu Ê có một địa điểm tốt". Phạm Văn Nhơn và các quan khác liền hỏi: Tại sao ông đã không báo cho Hoàng đế việc ấy. "Chỗ nầy tốt, nhưng không nên chôn, sợ bị sét đánh". Câu trả lời làm nhà vua buồn. Minh Mạng lúc

nầy đang còn trẻ nói: “Sét chỉ đánh mộ Tây Sơn thôi vì chúng là những kẻ tiếm vị”. Ông ta muốn ám chỉ đến phần mộ của Tây Sơn ở Bình Định đã bị sét đánh. Thành xấu hổ, im lặng.

Trong lúc xây lăng đã xảy ra một tai nạn đưa đến những hậu quả nghiêm trọng. Người ta đã cất ở lăng một trại tre lợp tranh để bảo quản công trình và thợ trú ở. Gia Long cũng đặt văn phòng ở đó và nhiều ngày thường đến để giám sát công việc. Một hôm, khi ông ta đang ở đó với tùy tùng đông đảo thì một cơn gió mạnh làm sụp nhà. Gia Long ẩn được dưới một cái hố nhưng cũng bị thương ở chân. Ông ta nói với Minh Mạng, còn trẻ, đang cùng với mấy vị quan đỡ Ông lên: “Không hề gì. Nhưng quan binh có ai bị gì không?” Người con thứ bảy và thứ tám, Tấn và Phổ, bị thương nặng và một số người khác, có một số người chết. Có người muốn phạt viên quản công Quang Thái. Nhưng Gia Long không đồng ý: Không thể làm gì được với gió. Về sau, năm 1833, Minh Mạng kể lại với một người trong gia đình là Nguyễn Tăng Minh, những cảm nghĩ của mình khi ấy: “Ta ở đó ngày xảy ra tai nạn. Mọi người đều ở dưới tranh và như có một siêu lực nào đó cứu thoát. Thân phụ ta quả là đại lượng khoan dung. Người đã không phạt viên quản công; vào địa vị Người, chắc ta đã hành động khác. Về điểm này thì ta kém thua người”. Trong dịp này Gia Long ban bố dân làng lân cận, làng Định Mô 500 quan tiền, 500 đấu thóc, phát thuốc cho bệnh nhân. Michel Đức Chaigneau đã kể lại sự việc trong

Souvenirs de Hué. Ông ta tả lại cảnh hỗn độn khi trại đổ, nhà vua chui đầu ra được đống tranh tre: "Trời! Quả là bi đát! Khăn đội đầu lệch đi để lộ mái tóc bạc rối bời đẫm nước, trán nhà vua dính máu do một xà ngang đập vào; mắt ông ta trừng lên sợ hãi, nét mặt xúc động... Cũng may, Gia Long chỉ bị bầm tím ở đùi và một vết thương nhẹ ở trán. Ông ta được chuyển xuống nhà nổi, cha tôi vội chạy đến để thăm và cho ông ta thuốc, người ta gọi là *ngải đắng*, hồi ấy nổi tiếng công hiệu; thứ thuốc này ba tôi học được cách pha chế nhờ một nhà truyền giáo. Thuốc được bào chế chủ yếu là dứa rừng, củ nghệ và nhiều loại cây khác ngâm trong rượu gạo. Nhà vua đã nghe nói đến dược liệu này như là một thứ thuốc rất công hiệu đối với các vết thương và những nơi bầm tím. Vì thế ông ta đã cho bóp ngay vào những chỗ đau, với sự đồng ý của thầy thuốc riêng đang chữa trị nội khoa"[1].

"Quay qua bên trái, ta sẽ đến một cái đàn có tường áp, với lan can, phía bên núi, cây cảnh và các cụm hoa trang trí đối xứng trong một thửa vườn có lối đi rộng và một bồn ở giữa. Phía bên sông là những đền đài lưu trữ những đồ vật của người quá cố trong hoàng tộc"[2]. Đó là những gì Chaigneau Đức miêu tả khái quát điện Thoại Thánh thờ mẹ Gia Long.

Điện gồm một tòa nhà chính dài 25m, ngang 11m50, phía trước có tiền đường cùng chiều dài và 8m

---

[1] *Souvenirs de Hué*, tr. 198 - 203.

[2] *Souvenirs de Hué*, tr. 199.

bề ngang; cả hai đều có mái đôi xếp chồng lên nhau, có bậc cấp đi lên hai bên trang trí hình rồng.

Bên trong là tủ thờ thường lệ, trong xa là khám bài vị. Cũng chẳng có gì đặc biệt, nhưng bên trên các tấm đố, các bức chạm trổ cùng kiểu như ở điện Minh Thành đáng được nghiên cứu về nghệ thuật trên gỗ của người Việt giữa thời Gia Long. Điện được xây dựng vào năm 1812. Phía sau là nhà phụ. Phía trước là sân trong lớn có nhà hai bên và cửa lầu đồ sộ phía trước; các chậu bình sành sứ Tàu, còn gọi là "màu lam Huế" (*bleus de Hué*). Tổng thể các điện đài có tường bao quanh, mặt tiền 63m, sâu 108m và 3m70 chiều cao. Đằng trước, sân ngoài 63m chiều ngang, sâu 16m với liệu lư bằng gang.

Năm 1841, người hộ lăng cho làng bên cạnh mượn tán lọng của điện để dùng vào một dịp lễ. Thiệu Trị biết được đã cho đốt hết, thay đồ mới, kẻ mượn người cho đều bị nghiêm trị.

Con đường tiếp tục lần theo bên tả của điện rồi đi sâu vào trong một khu rừng thông bạt ngàn, gây nhiều cảm xúc ấn tượng nhất là những lúc chạng vạng tối hoặc vào những đêm trăng thanh. Đi được vài trăm mét, luôn luôn dưới rừng thông, là đến mộ Công chúa Ngọc Tú, chị cả Gia Long, con cùng mẹ. Bà ta sinh ngày 3-9-1759. Năm 1774, khi Tây Sơn nổi dậy, bà ta ẩn náu cùng mẹ ở quê ngoại, làng An Do, Quảng Trị. Năm 1779, bà ta chạy vào Thủy Chân Lạp và được gả cho một viên quan tên là Lê Phước Điển, gốc

làng La Y, tỉnh Thừa Thiên. Chồng bà bị Tây Sơn bắt và giết chết. Trước khi chết ông ta còn lăng mạ đối phương. Công chúa dẫu còn trẻ vẫn không muốn tái giá. Bà nói: "Chồng tôi đã hy sinh để làm trọn nghĩa quân thần và chứng tỏ lòng trung với nước. Làm thế nào mà tôi lại có thể không giữ tiết trinh của người vợ? Khi kinh đô được vãn hồi, tôi sẽ xuất gia đầu Phật". Gia Long trở thành Hoàng đế, xây cho bà một ngôi nhà ở làng Dương Xuân, nhưng không cho bà cắt tóc đi tu. Ngày 3-12-1825 bà mất*. Mấy ngày trước, bà còn nói với Minh Mạng, cháu bà, đang trị vì: "Nguyện ước lâu nay là được cắt tóc thờ Phật... Vậy khi chết xin được cạo đầu và bận áo cà sa". Nhà vua cảm động, nhưng theo lời khuyên của người em là Đài, ý nguyện trên của người cô đã không được thực hiện: Thân xác, tứ chi, tóc, da là được cha mẹ cho; nghi lễ buộc người ta phải được chôn cất toàn vẹn như khi được sinh ra; nguyên thủ Quốc gia cũng phải tuân theo chính đạo và xóa bỏ mê tín. Nhà vua để tang chung năm ngày và ban tặng là Thái Trưởng Công chúa Long Thành. Năm 1884, theo khẩu lệnh của Gia Long từ năm 1812, một bàn thờ phụ được dựng ở hàng thứ nhất phía tây điện Thoại Thánh, và như thế người con cũng được thờ cạnh mẹ; vào những ngày ấn định, khi chủ lễ dâng cúng bái lạy trước bàn thờ mẹ Gia Long, ông ta cũng quay về bàn thờ của Công chúa vái đầu

---

* Theo *Nguyễn Phúc tộc thế phả*, Nxb Thuận Hóa, 1995, tr. 227, bà mất vào tháng 11 năm Quí Mùi, 1828 (BT).

bốn cái. Có điều sau bàn thờ không có khám và bài vị[1].

Lăng là một stupa mộ tháp Phật giáo, bốn tầng; vòng thành trong một bề 15m, một bề 9m và cao 1m50; có trổ cửa và phía trước là bình phong và bia được dựng năm 1838, mang tước hiệu của công chúa; thành ngoài có cửa vòm hai cánh đóng lại, trên có búp sen nhà Phật; tường đo được 24m60 bề sâu, 16m mặt tiền, 2m40 chiều cao. Mộ mang tên Công chúa Long Thành hay được một tên bình dân hơn là "Hoàng cô" (chị cả Gia Long).

Từ mộ tháp Công chúa Long Thành, theo con đường hẻm ta có thể thẳng đến lăng Vĩnh Mậu, lăng này chỉ có giá trị lịch sử. Con đường chính, "ngự lộ" để đi đến đó khởi đầu trên bờ sông hơi chếch về phía hạ nguồn của "ngự lộ" lăng Gia Long.

Đó là mộ của vợ Nghĩa Vương (1687 - 1691)* người lu mờ nhất trong các bậc tiền bối của Gia Long. Bà sinh hạ Minh Vương. Bà ta thuộc một gia đình quan lại danh giá họ Tống Phúc, gia đình này giữ một vai trò rất quan trọng ở Triều đình Huế vào thế kỷ XVII. Cha bà tên là Vinh. Bà sinh năm 1653 và chết ngày 23-5-1696. Khi bà mang thai Minh Vương, trên trời nơi bà ở, phía tây nam, như mở ra một lối có mây

---

[1] Về Công chúa Long Thành, xem Nguyễn Đôn: *La princesse Ngọc Tú* trong B.A.V.H., 1915, tr. 425 - 428.

* Theo *Nguyễn Phúc tộc thế phả*, sđd, Nghĩa Vương sinh năm 1650 (Chú thích của Biên tập).

sáng chói bao quanh, ở giữa là một hình cầu tuyệt diệu tỏa những tia sáng rơi xuống đất rồi phản chiếu lên trời. Được xem như là báo hiệu cho việc sinh nở vẻ vang. Thụy hiệu của bà: Hiếu Nghĩa Hoàng hậu.

Mộ bằng vôi gạch có tường bao quanh; vòng thành thứ nhất 17m chiều sâu, 14m50 mặt tiền và cao 2m, trổ cửa có bình phong, tường thành ngoài sâu 32m50, ngang 28m30 và 3m70 chiều cao; phía trước là một cửa vòng cung có hai cánh đóng lại. Phần mộ bị Tây Sơn phá hủy và Gia Long trùng tu tháng Tư năm 1808; cũng từ năm ấy, ngày 26 tháng 4, mộ có tên là Vĩnh Mậu. Các lăng mộ các tiên chúa của Gia Long đều mang chữ Trường, "lâu dài", và các mộ của các bà vợ chánh thất của họ mang chữ Vĩnh, "mãi mãi". Năm 1840, theo lời các thầy địa, là năm đặc biệt thuận lợi cho việc trùng tu lăng Vĩnh Mậu do địa thế hướng mộ; bởi thế Minh Mạng cho sửa sang đại tu được như tình trạng ta thấy bây giờ: cho xây cao tường thành, dựng cửa phía trước, nhưng không đụng đến bình phong. Tháng 12 quan Tham tri Bộ Lễ Phan Bá Đạt và quan Ngự sử Võ Danh Tri đến thị sát công trình; họ thấy bình phong hậu phần trên đỉnh kém phần dưới chân vài phân và hồ trát vòng thành ngoài đen đen. Họ tâu với vua vụ việc và nhà vua phạt tốp thợ 90 trượng, Thơ lại 60 trượng, thi hành ngay không trì hoãn, các Giám thị thì từ 9 đến 6 tháng không lương.

Theo các tư liệu thì chính Gia Long và người kế vị ông đã có công trong việc trồng thông bao quanh các

điện đền, đồi núi, đem lại một quang cảnh tuyệt đẹp. Chính Cao Hoàng đế vào năm 1813 đã cho trồng cây quanh mộ mẹ mình và Chaigneau Đức cũng xác định việc thừa nhận của các sử quan triều đình; "Dãy núi ấy (bao quanh lăng Thoại Thánh) thường xuyên được trồng thêm thông, giống mang từ Tàu qua, màu lá khác với giống thông bản xứ - xanh đậm hơn - phủ mấy đồi lân cận, trong tổng thể, tạo thành một bức tranh tương phản khá độc đáo, không kém phần hoa mỹ" Quang cảnh mà Chaigneau Đức đề cập có thể là vào năm 1815 và các năm về sau. Năm 1836, Minh Mạng ra lệnh cho đội hộ lăng phát bụi khai hoang và trồng một số lượng lớn mít, chè và thông; sau 3 năm một hội đồng đến thị sát kiểm tra. Người ta có thể trồng đậu, hoa màu để lợi riêng ở đất khai hoang. Năm 1838, lại có lệnh mới: Nhân ngày tảo mộ, Minh Mạng thấy bên hữu trên núi Thiên Thọ thông mọc xanh tươi, còn bên tả, đồi núi trọc, ông ra lệnh trồng cây vào những chỗ thiếu. Cũng năm ấy, qua trung gian Hoàng đế quá cố, có điềm đại hạn; Minh Mạng đứng trước mộ thân phụ lâm râm khấn vái và ngày hôm sau mưa rơi xối xả. Minh Mạng liền làm một bài thơ về việc ấy. Năm 1839, trên ngọn núi thứ tư trước lăng cũng được trồng thông. Năm 1878, sét đánh gây hỏa hoạn cháy một số lượng lớn thông trên núi Thiên Thọ và như ta đã biết trước đây một trong những đỉnh núi ấy đã mất tước "Đại Thiên Thọ", vì hỏa hoạn thường xẩy ra ở triền núi. Ngày nay vẫn còn các ban, sở phụ trách hữu hiệu việc trồng cây và các đội bảo vệ

cẩn mật phòng chống hỏa hoạn để cây rừng mãi mang lại quang cảnh xinh đẹp.

Lăng Gia Long cũng có nhiều kỷ niệm về việc săn bắn của nhà vua. Năm 1829, nhân lễ Thanh minh, Minh Mạng cùng thân mẫu lên thăm lăng, Minh Mạng được báo là binh lính đã đánh vây được một con hổ cái vừa hạ sơn. Hoàng đế đến xem, con hổ vừa bảo vệ mấy con hổ con vừa dữ tợn nhìn chòng chọc đám lính, Minh Mạng lấy cây súng mệnh danh là "Sát Hổ" và chỉ bắn một phát là hạ được con hổ. Người ta bắt mấy con hổ con, đội lính được thưởng 50 lạng bạc và 600 quan tiền. Khẩu súng ấy có một lịch sử: nó đã phục vụ Minh Mạng trong một trường hợp tương tự và đã hạ một con hổ từng làm nhiều người bị thương tích, vì thế được nhận danh hiệu Sát Hổ. Năm 1840, Thiệu Trị ban thần sắc: "Súng Thần Sát Hổ, Đại tướng quân, đầy chiến tích". Súng được thờ ở đền thờ Súng và đền thờ Lửa. Có thể tìm thấy được giữa những khẩu súng lưu trữ ở bảo tàng viện điện Phụng Tiên. Năm 1832, cũng vào dịp lễ ấy, Minh Mạng tổ chức một cuộc săn lớn ở lăng Gia Long. Trong vòng vài ngày, người ta đã hạ được 5 con nai và 2 con hổ; nhà vua vui mừng vì đã giải thoát cho vùng khỏi hai thú dữ và còn có được thịt rừng để cúng tổ tiên. Ông ta đã làm bài thơ nói lên cảm xúc của mình và hậu thưởng cho binh lính tổ chức cuộc săn.

Trừ lăng Trường Phong, các lăng Quang Hưng và Vĩnh Mậu là những lăng của triều đại trước Gia Long,

còn lại thì ta chỉ thấy những kỷ niệm gắn liền với Đại Hoàng đế và thân thuộc của gia đình: mộ thân phụ của Gia Long, nằm ở trên đường đi đến lăng (cây số 8); mộ và điện của thân mẫu ông (lăng và điện Thoại Thánh); điện riêng của ông (điện Minh Thành); phần mộ riêng của nhà vua cùng chung với bà vợ chánh thất Thừa Thiên Cao Hoàng Hậu; lăng Thiên Thọ Hữu và điện Gia Thành của thứ thất Gia Long, Thuận Thiên Cao Hoàng Hậu, mẹ của Minh Mạng; sau cùng là mộ của chị cả cùng mẹ với Gia Long, Công chúa Long Thành. Người khôi phục nhà Nguyễn yên ngủ giữa những người thân thuộc, chung quanh thông phủ, vẻ dũng mãnh sum suê tốt tươi của rừng cây như là đảm bảo cho sự trường tồn và uy dũng của triều đại.

TANG LỄ VUA GIA LONG[1]

NGÀY Kỷ Hợi, 11 tháng Chạp năm Kỷ Mão, tức năm thứ 18 triều Gia Long (ở Trung Quốc là năm thứ 24 triều Gia Khánh) (nhằm ngày 26 tháng Giêng năm 1820), Đức Hoàng đế lâm trọng bệnh. Hoàng Thái tử, các hoàng thân, hoàng tử cùng các đại thần triều đình như Lê Văn Duệt, Phạm Đăng Hưng và nhiều vị khác được triệu tập để cùng nhận di chiếu.

Ngày Đinh Tị (19 âm lịch, tức 3 tháng 2 năm 1820), Hoàng đế trút hơi thở cuối cùng tại điện Trung Hòa, thọ 58 tuổi. Vào giờ Tị (9 - 11 giờ sáng), ngay sau khi Ngài băng hà, người ta liền thắt Thần Bạch biểu tượng của hồn người quá cố.

Vào giờ Sửu ngày hôm sau (từ 1 - 3 giờ sáng, ngày 4-2-1820) thi thể Ngài được tắm rửa bằng nước đã đun sôi với ngũ vị hương, và đặt vào miệng người quá cố ngọc trai cùng nhiều đá quý khác. Vào giờ Thìn (từ 7 - 9 giờ sáng), lễ Tiểu liệm được cử hành: một chiếc

---

[1] Đã đăng trong B.A.V.H., Hà Nội, Imprimerie d'Extrême - Orient, X, 1923, tr. 349 - 373. In riêng tr. 43 - 67. Trích dịch Léopld Cadière *"Croyances et Partiques religieuses des Vietnamiens"*. SaiGon - Imprimerie Nouvelle d'Extrême - Orient 1958, tr. 177- 194.

giường được kê ở phía tây Chính tẩm (phòng ngũ chính), trên đó trải chiếu hoa, lót nệm cùng tất cả những gì cần thiết cho nghi lễ, và thi hài được mặc các y phục vào. Bấy giờ, người ta cũng cho kẻ quá cố hào soạn (thức ăn ngon) đủ loại, một heo quay, nhiều mâm xôi vò, hương trầm, nến rượu, cau trầu v.v... Sau đó là lễ Đại liệm: long sàng được đặt ở hướng đông chính tẩm, phía trên trải nhiều chiếu hoa và một tấm nệm, bên trên là tất cả những gì cần thiết cho nghi lễ. Rồi cũng cúng người quá cố một lễ khác theo cùng nghi thức như trên.

Vào giờ Tị (từ 1 - 3 giờ chiều, ngày 4-2-1820), thi thể người quá cố được liệm vào tử cung (linh cửu dành cho Hoàng đế bằng gỗ đinh táng). Liệm xong các nội giám hướng dẫn các quan văn võ đệ nhị phẩm trở lên vào trong sân hoàng cung, tất cả đứng thành từng nhóm để dự lễ. Hoàng Thái tử, tức Minh Mạng đứng vào vị trí của mình, vừa khóc vừa lạy hai lạy. Các hoàng thân, các hoàng tử, đại quan văn võ đệ nhị phẩm trở lên cũng khóc lạy hai lạy. Các bà hậu cung cũng vừa bái lạy kẻ chết vừa kêu khóc tỏ lòng đau đớn. Đoạn người ta đậy nắp quan tài, rồi cúng cho người quá vãng thêm một lễ tương tự như hai lễ trước.

Kể từ ngày 21 âm lịch (5-2-1820), thừa lệnh của Hoàng Thái tử, mỗi ngày sáng và chiều đều có lễ cúng người chết gồm 2 mâm hào soạn, với giấy vàng bạc, hương nến, rượu trầu.

Cũng ngày hôm đó (5-2-1820), Hoàng Thái tử ra một chỉ dụ quy định việc để tang cho các quan lại và dân ở Kinh cũng như ở các tỉnh, nội dung như sau:

"Vào tháng 11 năm nay, Hoàng khảo ta thánh thể bất an. Đến ngày 11 tháng 12 âm lịch (26-1-1820), bệnh tình người bỗng trở nên trầm trọng. Ta, Hoàng Thái tử, ngày hôm đó, đã cùng với các quan đại thần văn võ được Hoàng khảo triệu vời để thụ di chiếu. Ngày 19 (3-2-1820), Hoàng khảo lìa trần, ta bỗng chốc thành mồ côi và đắm chìm trong niềm đau vô hạn, ta cảm thấy dường như lục phủ ngũ tạng bị tan nát. Với niềm tôn kính, ta xin tuân theo lời căn dặn của thánh hiền để chịu tang trong ba năm. Thời gian và dấu hiệu để tang đối với người ở Kinh và các tỉnh sẽ thay đổi theo thứ bậc và địa vị của mình.

Các hoàng tử, hoàng nữ, hoàng tôn, các bà thuộc tước Tân (thiếp bậc hai của cố Hoàng đế) Hữu cung lẫn Tả cung, vợ các hoàng tử, hoàng tôn của Tiên đế sẽ mặc trảm thôi (áo xổ gấu) trong ba năm. Các thái trưởng công chúa (chị) của Tiên đế mặc trảm tương (áo lên gấu) một năm, các thiếu thứ công chúa (em) mặc trảm thôi ba năm. Trong số ngũ hệ thân thuộc của Tiên đế buộc phải để tang với các dấu hiệu khác nhau, những ai đang hưởng quan tước nào thì phục tang theo tước đó, ai không quan tước thì phục tang theo hệ thân thuộc. Còn những bà con chỉ mang tang hiệu là xắn tay áo lên lúc an táng, có quan tước nào thì phục tang theo tước đó, trường hợp không có quan

tước thì lúc cúng tế sẽ bái lạy với y phục trắng và khăn chít đầu trắng.

Tại Kinh cũng như tại các tỉnh, các quan văn võ từ tam phẩm trở lên để tang trong 3 năm với trảm thôi; từ lục phẩm trở lên để tang trong 1 năm, cũng với trảm thôi; cửu phẩm trở lên để tang chín tháng. Con trưởng các quan đại thần nhất phẩm chịu tang 1 năm; con quan nhị phẩm 9 tháng và con quan tam phẩm 5 tháng. Vợ chính quan lại từ tam phẩm trở lên và lục phẩm trở lên để tang như chồng. Cấm các quan văn võ từ tam phẩm trở lên kết hôn trong vòng 100 ngày kể từ khi bắt đầu thụ tang; quan tứ phẩm trở xuống: hai tháng; lính và dân thường: 27 ngày. Cấm mặc áo điều hay áo tía và tổ chức ca vũ xướng hát trong vòng 27 tháng đối với các quan tam phẩm trở lên, trong vòng một năm, đối với các quan lục phẩm trở lên; trong vòng chín tháng đối với các quan cửu phẩm trở lên; trong vòng 100 ngày đối với lính và dân thường. Ở Kinh cũng như tại các tỉnh, trong vòng 27 tháng, sẽ không có yết kiến ở Hoàng cung lẫn triều đình cũng như dinh quan ngày mồng một và ngày rằm mỗi tháng. Cũng cấm mặc y phục rực rỡ, ngoại trừ trong các nghi lễ tế tự hoặc trong chinh chiến.

Kể từ ngày tiếp được chỉ dụ này, các ty sở trưởng tại các tỉnh phải thay thường phục, tụ họp các thuộc viên tại công đường, thiết hương án để khóc Tiên đế, rồi mỗi người theo phẩm trật mà may áo chế để 4 ngày sau mặc vào làm lễ Thành phục.

Các quan tứ phẩm trở xuống lục phẩm phải dùng vải bông trắng làm khăn bịt đầu và mặc áo cổ chéo; quan thất phẩm xuống cửu phẩm cũng dùng khăn bịt đầu bằng vải bông trắng cùng áo chế ngắn bằng vải bông nhưng màu đen".

Ngày 22 tháng Chạp (6-2-1920), Quận công Kiến An, con thứ năm của Gia Long, được Hoàng Thái tử giao nhiệm vụ đến điện Hoàng Nhơn[1] kính cáo cùng vong hồn Thừa Thiên Cao Hoàng Hậu, chính thất của Gia Long về biến cố vừa xảy ra và xin được phép dời linh vị của bà qua gian phải điện này.

Ngày 24, Nhâm Tị (8-2-1820), tử cung Gia Long được mang vào điện Hoàng Nhơn, và bên phải ngai Hoàng đế, cờ tang minh tinh được treo lên.

Ngày 25 (9-2-1820) làm lễ Thành phục.

Ngày Bính Thìn (28 tháng Chạp âm lịch, 12-2-1820), Hoàng Thái tử lên điện Hoàng Nhơn bái lạy và nhận di chiếu. Đình thần ấn định ngày mồng một tháng Giêng (ngày Mậu Ngọ) năm Canh Thìn tiếp đó (14-2-1820) để tiến hành lễ Đăng quang. Thật thế, chính ngày đó, Hoàng Thái tử đã long trọng lên ngôi

---

[1] Điện Hoàng Nhơn (lòng nhân ái của hoàng đế) đã được xây dựng trong tháng 3 năm Gia Long thứ 13 (20-4 đến 20-5-1814), sau khi chính thất Hoàng đế chết, để làm miếu thờ bà. Nó nằm ở phía bắc vòng thành Thái Miếu, chỗ Nội Vũ hiện thời. Vào năm Minh Mạng thứ 10 (1829), được đổi tên thành điện Phụng Tiên (điện thờ phụng tổ tiên), và năm 1837, năm Minh Mạng thứ 18, cả tòa nhà được dời sang phía bắc vòng thành Thế Miếu, cho đến bây giờ.

trong điện Thái Hòa, khai mở niên hiệu Minh Mạng và ban ân chiếu cho cả nước.

Kể từ ngày đó, nhà vua ở tại điện Quang Minh suốt thời gian cư tang. Mùng màn đều toàn vải bông trắng. Để xem xét việc nước, vua đến cung Tả Phương. Khi có việc quan trọng phải du hành, vua có lọng và cờ vàng theo hầu, nhưng lọng cờ không thêu, và khi ngự ở Tả Phương, vua mặc áo chít khăn vải trắng, còn các quan viên phụ việc thì áo đen khăn trắng.

Ngày Kỷ Tị (mồng 2 tháng Giêng âm lịch, 15-2-1820) Minh Mạng đến điện Hoàng Nhơn để cúng Tiên đế. Từ đó, mỗi ngày người ta cử hành 3 lễ: lễ Triệu điện (lễ ban mai), lễ cúng cơm, lễ Tịch điện (lễ ban tối). Hoàng đế đích thân cử hành hoặc nhờ một hoàng thân thay thế. Ngày mồng một và ngày rằm mỗi tháng, có một lễ tế Điện trọng thể do đích thân Minh Mạng đứng đầu triều đình chủ trì. Trường hợp trùng với các lễ tế phải dời ngày hôm sau.

Ngày mồng 8 tháng Giêng Minh Mạng nguyên niên (21-2-1820), cuộc tế đầu xuân thường vẫn tổ chức ở điện Hoàng Nhơn, thì nay chỉ được cử hành sau khi Hoàng đế đã làm lễ Triều điện tại án thờ Tiên đế và đã thay tang phục để mặc lễ phục thông thường.

Các hoàng thân thay nhau túc trực ngày đêm tại điện Hoàng Nhơn, còn các quan văn võ thì chia làm 3 toán, túc trực ban ngày để phụ với Minh Mạng trong các cuộc lễ. Những ai không được chỉ định làm phận vụ đó thì cấm vào.

Ngày mồng 10 tháng 3 Minh Mạng nguyên niên (tức 22-4-1820), theo đề nghị của các đại thần trong triều, Tiên đế được tôn dương bằng một kim sách, một tôn hiệu và một miếu hiệu (thụy hiệu).

Vào ngày Ất Hợi, có lẽ là ngày 18 tháng Giêng âm lịch, (2-3-1820) lệnh truyền làm kim sách được ban bố; kim sách gồm 9 tờ bằng vàng, cao 6 tấc 3 phân 4 ly và rộng 3 tấc 5 phân 1 ly[1].

Từ ngày hôm trước (21-4-1820), nhiều quan viên đã được giao nhiệm vụ kính cáo biến cố này với trời đất tại đàn Nam Giao, với các vong hồn Tiên vương và với Thần Nông. Hai đại thần được chỉ định để mang sách và ấn, hai vị khác được chỉ định để đọc sách trước bàn thờ.

Đến chính ngày 22-4-1820, Minh Mạng mặc tang phục xổ gấu, cung kính duyệt lại sách và xem lại ấn, đoạn đi bộ theo long đình (bàn có lọng che và phủ vải ngũ sắc) để sách và ấn, đến linh sàng Tiên đế làm lễ. Sau đó, tôn hiệu và miếu hiệu được viết vào minh tinh (cờ tang) treo bên hữu tử cung.

Đây là câu ghi có chứa hai tước hiệu ấy: "*Khai Thiên, Hoằng Đạo, Lập Kỷ, Thụy Thống, Thần Văn, Thánh Võ, Tuấn Đức, Long Công, Chí Nhơn, Đại*

---

[1] Theo các giấy tợ liên quan đến một vụ kiện làng Phú Mỹ (Vĩnh Linh, Quảng Trị) năm 1814 và có ghi tiêu chuẩn đo lường được sử dụng để giải quyết tranh chấp, thì "tấc" để đo ruộng là bằng 0m046 bề rộng. Nhưng cần phải xem kích thước áp dụng cho đất đai có như kích thước dùng cho đo đạc các vật khác không.

Hiếu, Thế Tổ, Cao Hoàng Đế chi tử cung" (Đây là tử cung (quan tài) của vị Hoàng đế tổ tiên cao cả đã mở rộng trời, phát huy đạo lý, đặt ra kỷ cương truyền cho con cháu, thần thông văn võ, đức độ tuyệt vời, huân nghiệp sáng chói, hết sức nhân ái, rất mực hiếu thảo).

Trong kim sách, sau khi ca ngợi người quá cố cùng vắn tắt trình bày các giai đoạn chiến đấu gian khổ, khải hoàn, hoạt động lập pháp, rồi chết của Gia Long, Minh Mạng kết luận: "*Quan lại triều đình chìm trong đau khổ, thần dân ở cả hang động núi đồi cũng hết sức buồn thương. Lòng nhân ái của Tiên đế cha ta thật vô biên, món nợ tri ân ta không tài nào trả nổi, vì chỉ như hạt bụi giọt nước. Thật khó mà ca ngợi công đức Người, ta có làm cũng chỉ đáng một phần muôn. Thành thử, với niềm tôn kính, đứng đầu quần thần, sau khi đã xin phép trời đất... quỷ thần, tổ tiên trong điện miếu, con xin được vinh dự tiến dâng Hoàng khảo kim sách qua đó kính hiến Ngài tôn hiệu và thụy hiệu như dấu chứng kính tôn. Cúi mình sụp lạy, con trông mong đức khôn ngoan và thông sáng của Ngài sẽ luôn mãi như trong quá khứ, vong linh Ngài thường trở lại nơi đây, trông mong Hoàng khảo khấng nhận các tước hiệu vinh quang này, sẽ luôn ban hạnh phúc cho chúng tử, ghé mắt đoái nhìn khi chúng tử hướng trông nhật nguyệt trên cao, và một khi phối hợp với chính trời, nhờ ảnh hưởng siêu quần và khôn ngoan, xin Ngài giữ an sơn hà xã tắc thiên thu vạn đại*".

Trước đó, Minh Mạng đã cứu xét bản báo cáo trình bày nghi lễ do Bộ Lễ lập, trong ấy đặc biệt ghi rõ: tại phòng triều yết tạm thời, trong y phục trắng bình thường, nhà vua tiến hành lễ phụng duyệt kim sách, sau đó xe theo long đình mang kim sách đến bên ngoài cửa điện Hoàng Nhơn. Hoàng đế đã phê như sau: "Trẫm phải duyệt kim sách chính trong đại tang phục, rồi sẽ đi chân không theo long đình; làm thế trẫm mới an lòng". Các đại thần phản bác mà rằng Hoàng đế không nên mặc đại tang (áo xổ gấu) tại điện Quang Minh, trung tâm quyền lực tối cao và là nơi quyết đoán quốc sự, rằng Gia Long khi để tang mẫu hậu, cũng đã duyệt kim sách trong phòng triều yết tạm thời với áo trắng bình thường; vậy nên theo các sắp đặt của Bộ Lễ. Minh Mạng chấp nhận không mặc đại tang, nhưng quyết định đi bộ theo long đình. Và nhà vua ban một đạo dụ: "Nguyên thủ phải coi trọng việc thờ kính tổ tiên và Thần Nông, nhưng tình cảm không được vượt quá giới hạn đặt ra bởi quy định và tập tục. Nên thoạt đầu trẫm đã muốn cho đem tử cung của Tiên đế đến điện Trung Hòa để sớm tối được gần gũi. Sở dĩ trẫm cho đặt tại điện Hoàng Nhơn, đó là thể theo ý các khanh, mà các khanh bảo là dựa trên ý muốn sau cùng của người đã khuất".

Lễ nghi chấm dứt, một sắc chỉ được công bố ở Kinh đô và các tỉnh vào ngày 11 tháng 3 âm lịch (23-4-1820): *"Công bố và biểu dương sự nghiệp của người quá cố là tỏ dấu hiếu thảo, kính tôn và ca ngợi thân phụ lúc cuối đời là trọn đạo làm con. Chính bởi thế,*

tặng ban cho người đạo cao đức trọng những vinh quang và tước hiệu xứng đáng thật phải phép vô cùng. Hôm nay, Tiên đế đã từ giã chúng ta. Việc tôn vinh người bằng một tước hiệu lẫy lừng là phải đạo toại ý phù hợp với các tiền nhân. Trong tháng này, trẫm đã ra lệnh cho các quan viên kính cáo sự việc cho trời đất, quỷ thần, tổ tiên tại các đền miếu cũng như cho Thần Nông, rồi ngày 10 (22-4-1820), đứng đầu quần thần, trẫm đã đích thân trình với Tiên đế kim sách qua đó tôn vinh Người bằng một thụy hiệu. Ước gì Người vui lòng hạ cố đón nhận tước hiệu cao quý ấy và khấng ban hạnh phúc cho ta mãi mãi. Ôi! Tưởng nhớ đến công lao Người, trẫm những muốn cao rao vô vàn ân đức Người đã thực hiện, để thỏa mãn những tâm tình thảo hiếu và vâng theo lệnh truyền của các hiền nhân. Trẫm mong mỏi rằng trong tương lai, như khói hương trầm, thế lực tốt lành của Người sẽ trải rộng trên ta cho đến thiên thu, hậu duệ mãi mãi sẽ còn tiếp tục thờ phượng tổ tiên và các thần hộ mạng".

Sau đó, người ta bàn luận về việc chọn ngày cử hành tang lễ. Hoàng Công Dương, thuộc Khâm thiên giám đã chọn giờ Đinh Dậu ngày Tân Sửu 16 tháng 4 (27-5-1820). Lê Duy Thanh, hàm Thị trung trực Học sĩ[1] thì chọn giờ Đinh Sửu ngày Ất Dậu 29 tháng 3 (11 tháng 5-1820); cả hai đều cương quyết bảo vệ lập trường của mình.

---

[1] Chính là con của sử gia Lê Quý Đôn, nhờ hiểu biết về thuật phong thủy (địa lý) đã được tham dự vào việc lựa chọn điểm lăng Gia Long cũng như lăng chính thất và lăng mẹ Gia Long.

Minh Mạng ra sắc chỉ cảnh giác các đại thần như sau: *"Quan văn từ chức Thiêm sự và quan võ từ chức Thống chế trở lên, phải kính cẩn và hết lòng chu đáo lo lắng cho tang nghi, vì đó là một việc trọng đại có hậu quả đến thiên thu; mọi sự phải hoàn hảo để thỏa mãn lòng hiếu thảo của trẫm đối với Tiên đế. Trẫm cho phép chư khanh cứ thật tỏ bày tư tưởng về công chuyện đang còn mơ hồ này. Nếu kẻ nào đã theo ý kiến kẻ khác rồi mà sau đó còn tuyên truyền những tư tưởng rút từ thuật phong thủy, gây nên những nghi ngờ thì sẽ bị nghiêm trị"*.

Sau khi thảo luận chín chắn, mọi quan đại thần triều đình đều đồng ý rằng ngày Tân Sửu tháng 4 (27-5-1820) được quan Khâm thiên Hoàng Công Dương chọn là ngày tốt hơn cả. Theo lệnh Minh Mạng, các quận công con vua Gia Long đến lượt mình cũng thảo luận về chuyện ấy và cũng nhất trí như vậy. Bấy giờ nhà vua mới thật sự quyết định và ra lệnh bắt đầu chuẩn bị tang lễ. Bằng một sắc chỉ đặc biệt, Minh Mạng truyền: *"Tang nghi là một lễ rất trọng đại. Nếu có gì sơ suất, dù nhỏ nhặt, cũng sẽ di hận cho trẫm suốt đời. Thành thử chư khanh hãy đem tất cả tâm trí hoàn thành phận vụ được giao"*.

Sau khi thảo luận, Bộ Lễ trình cho Minh Mạng chương trình tang lễ và các nghi thức kèm theo như sau:

"Ngày Tân Mão tháng 4 (mồng 6 âm lịch, 17-5-1820), lệnh cho các quan viên đã chỉ định phải đi

kính cáo tang lễ cho trời đất ở đàn Nam Giao, cho tiên tổ vương triều và cho Thần Nông; ở điện Minh Thành cũng loan báo như thế, và rồi sẽ đào huyệt. Ngày Giáp Ngọ (mồng 9 âm lịch, 20-5-1820), sẽ cáo cho kẻ quá cố ngày chôn cất. Ngày Ất Vị (mồng 10 tức 20-5-1820), sẽ kính cáo tại các lăng mộ tổ tiên, nơi đám tang phải đi qua. Ngày Bính Thân (11 âm lịch tức 22-5-1820), sẽ chuyển bài vị của Cao Hoàng hậu (chính thất của Gia Long) đang để tại điện Minh Thành sang gian hữu. Ngày Đinh Dậu (12 âm lịch, 23-5-1820), sẽ cử hành lễ Khải điện, lễ Tổ điện. Ngày Mậu Tuất (13 âm lịch, 24-5-1820), sẽ làm lễ Khiển điện. Nhà táng sẽ được đưa ra ngoài Hoàng thành và Hoàng đế sẽ đi bộ theo. Trên kỳ đài, một lá cờ trắng sẽ được kéo lên, và sẽ phát chín tiếng súng lệnh. Khi nhà táng đến bờ sông Hương, nơi có nhà tranh được dựng làm bến, người ta sẽ chuyển lên thuyền rồng và tại đó mỗi ngày sẽ làm lễ Triệu điện, Ngọ điện, và Tịch điện (cúng sáng, cúng trưa, cúng tối) như thường lệ.

Trong mọi làng đám tang sẽ đi qua, kỳ mục và bô lão phải bái lạy trước một hương án đặt bên bờ sông. Ngày Canh Tị (15 âm lịch, tức 26-5-1820), thuyền chở di hài sẽ đến bến đò lăng Thiên Thọ. Ngày Tân Sửu (16 âm lịch, tức 27-5-1820), bàn thờ người quá cố sẽ được chuyển đến điện Minh Thành. Tử cung sẽ được đặt chính giữa nhà tranh đã dựng lên trước điện. Đúng giờ Dậu (5 - 7 giờ chiều), lúc tử cung được hạ huyệt, Hoàng đế sẽ ngừng khóc và nhìn tử cung lần cuối. Anh em con cháu người quá cố cũng như các đại

thần sẽ điều chỉnh vị trí quan tài đúng theo hướng núi đã chọn; trên tử cung sẽ phủ một tấm màn và sau đó, trải tấm minh tinh ghi tôn hiệu và thụy hiệu người quá cố lên trên. Hoàng đế đứng đầu các quan cúng lụa cho người quá cố (lễ tấn tặng); *các quan viên phụ tế sẽ bưng tráp hương sách* (sách thơm), *tráp bạch sách* (sách lụa), *tráp hương liệu và vật quý cùng minh khí sách; những người khác sẽ mang đại thăng dư* (nhà táng), *minh khí, nghi trượng khí, bạch vũ kỳ, lễ phục, bạch vũ phiến* (quạt lông trắng), *đồ ngự dùng thường ngày. Tất cả những vật này sẽ được đem đến núi nằm bên trái phần mộ để đốt thành tro rồi chôn trong một cái hố. Các quan được phân hộ lăng sẽ ở tại vị trí cho đến khi xong xuôi mọi chuyện.*

Ngày Nhâm Dần (17 âm lịch, 28-5-1820), sẽ cử hành tại điện Minh Thành lễ đề bài vị, và sau đó sẽ Sơ ngu[1].

Hoàng đế sẽ đích thân đặt bài vị người quá cố (thần chủ) lên xe; xe này sẽ được chở trên thuyền về bến Kinh thành, khiêng xuống đất, Hoàng đế vẫn luôn đi theo thần chủ, dùng hai cánh tay để bảo vệ. Khi đến cửa Tả Đoan[2], *cờ vàng sẽ được kéo lên kỳ đài và bắn chín phát thần công. Khi đến cửa điện Hoàng Nhơn, Hoàng đế sẽ xuống xe cùng với thần chủ và*

---

[1] *Sơ ngu*: "sự giúp đỡ, cứu giúp đầu tiên", "niềm vui sướng đầu tiên" mang lại cho người chết. Như ta sắp thấy, có 9 "sự trợ giúp", chín lễ mang cùng tên ấy.

[2] Cửa Tả Đoan: Một trong hai cửa nằm hai bên vị trí hiện thời của Ngọ Môn; qua hai cửa đó người ta đi vào vòng thành thứ hai.

bưng đặt vào giữa điện. Ở đó sẽ cử hành lễ Yên vị. Ngày hôm sau (29-5-1820) sẽ kính cáo trời đất tại đàn Nam Giao, tiên tổ vương triều tại điện miếu, cốc thần tại đàn Xã Tắc, rằng tang lễ đã hoàn thành, và một đạo dụ sẽ được ban bố khắp Kinh đô và các tỉnh.

Ngày Kỷ Dậu (24 âm lịch, 4-6-1820), sẽ làm lễ Tái ngu; ngày Canh Tuất (25 âm lịch, 5-6-1820), lễ Tam ngu; ngày Quý Sửu (28 âm lịch, 8-6-1820), lễ Tứ ngu; ngày Bính Thìn (1-5 âm lịch, 11-6-1820), lễ Ngũ ngu; ngày Kỷ Vị (mồng 4, 14-6-1820), lễ Lục ngu; ngày Nhâm Tuất (mồng 7, 17-6-1820), lễ Thất ngu; ngày Ất Sửu (mồng 10, 20-6-1820), lễ Bát ngu; ngày Mậu Thìn (13, 23-6-1820), lễ Cửu ngu; cuối cùng, ngày Giáp Tuất (19, 29-6-1820), lễ Tốt khốc[1].

"Từ ngày cử hành lễ Tổ điện (25-5-1820) cho đến ngày cử hành lễ Đàm[2]*, thê thiếp hậu cung Tiên đế, thê thiếp hậu cung Hoàng đế, các thái trưởng công chúa, vương cung, hoàng đệ, hoàng tử, hoàng tôn, quan văn quan võ Kinh đô và các tỉnh, thân bằng quyến thuộc bản quán hoàng gia, bà con bên ngoại, hậu duệ triều Lê và họ Trịnh, tất cả phải cúng thức ăn cho Tiên đế".*

Sau khi đã duyệt qua chương trình của Bộ Lễ đề nghị, Minh Mạng bảo Nguyễn Văn Nhơn, Lê Chất,

---

[1] *Tốt khốc:* Lễ chấm dứt khóc than, cử hành 100 ngày sau khi chết

[2] *Lễ Đàm:* Lễ con cái dâng lên 27 tháng sau ngày cha mẹ mất, lúc mãn tang; thực ra là khoảng tháng thứ 25 sau khi bắt đầu để tang.

Nguyễn Đức Xuyên và nhiều đại thần khác rằng: "Lễ nghi này là một chuyện rất trọng đại; các chi tiết đều phức tạp. Trẫm vì đau đớn nên rối loạn tâm thần. Chư khanh hãy hết sức chú ý kiểm tra, đừng bỏ sót một điều gì mà luật lệ đã ấn định".

Một sắc dụ ban hành tháng Tư âm lịch (12-5 đến 10-6-1820) thông tri cho biết tháng này đã được chọn để hoàn tất tang lễ Tiên đế. Khâm sai Tả quân Thanh tra Thần sách Lê Văn Duyệt được chỉ định làm Thống hộ sứ, sắp đặt toàn bộ đám tang, Khâm sai Hậu quân Kinh lược Bắc kỳ Lê Chất được chỉ định làm Sơn lăng sứ. Khâm sai Đề đốc Thủy quân Phó đại nguyên soái Tống Phúc Lương và Khâm sai Tượng quân Nguyễn Đức Xuyên được cử làm Phù luyện; sau hết, Tả vệ quân Đại nguyên soái Tôn Thất Dịch được giao nhiệm vụ bảo vệ Kinh thành trong lúc Hoàng đế vắng mặt.

Một sắc dụ mới công bố tại Kinh đô và các tỉnh nghiêm cấm mặc y phục đỏ hoặc tím, chơi nhạc cụ, tổ chức những buổi hát xướng từ hai ngày trước lễ Khải điện (23-5-1820), tức từ (21-5-1820) đến ngày lễ Tốt khốc (29-6-1820); cũng cấm hạ heo bò và bán thịt tại chợ từ lễ Khải điện (23-5-1820) đến lễ Sơ ngu (28-5-1820). Các quan võ có trách nhiệm chỉ huy đám tang cũng được thay đổi. Lê Văn Duyệt vẫn làm Tổng hộ sứ; Lê Chất phụ tá; Nguyễn Văn Nhơn và Nguyễn Đức Xuyên được cử làm Phù luyện với Tôn Thất Bính cùng Thôn Thất Dịch phụ tá; Tống Phúc Lương giữ

chức Sơn lăng sứ có Nguyễn Xuân Thục phụ tá; Trương Tấn Bảo, Nguyễn Văn Vân, Nguyễn Văn Trí và Mai Văn Thành chỉ huy hai đạo quân tả hữu; Trương Phúc Đăng được cử giữ Cấm thành và Trần Văn Năng giữ Hoàng thành.

Các hoàng thân, hoàng tử, các quan văn võ từ ngũ phẩm trở lên, và các binh sĩ phải ra vào cung cấm phục vụ đều được phát một cái thẻ hoặc một cái bài đặc biệt: thẻ đầu rồng bằng vàng cho các hoàng thân; bài bằng vàng cho các hoàng tử; thẻ đầu rồng bằng bạc và nhung phục cho các quan văn võ nhất phẩm; bài bằng ngà cho các quan văn võ nhị phẩm đến ngũ phẩm; binh sĩ có thẻ giắt lưng.

Theo lệnh Hoàng đế, Lê Văn Duyệt và Lê Chất tập luyện binh sĩ tiến, dừng trật tự đồng loạt cùng lúc trên bộ cũng như trên sông.

Ngày mồng 6 tháng 4 âm lịch (17-5-1820), theo lệnh Hoàng đế, nhiều quan viên mặc đại triều phục nhưng không nhạc khí, đến kính cáo tang nhật cho trời đất tại đàn Nam Giao, cho tiên tổ hoàng gia, cho Cốc thần. Cũng kính cáo như vậy cho Hậu thổ thần, cho Sơn thần Thiên Thọ và cho Thành hoàng nơi an táng.

Cùng lúc ấy, vào giờ Tị (1 đến 3 giờ chiều), người ta đào huyệt và dâng cúng một lễ Tam sanh.

Trong cùng ngày (17-5-1820) đích thân Minh Mạng cầm đầu triều đình, đến trước long sàng nơi để tử

cung và cáo cho người quá cố biết phần mộ đã sẵn sàng. Người ta cũng loan báo như thế tại các lăng tiên tổ mà đám tang sẽ đi qua như lăng Cơ Thánh và lăng Thoại Thánh, nơi chôn thân phụ và thân mẫu Gia Long.

Ngày 12 (23-5-1820), Minh Mạng đích thân chủ sự tang lễ Khải điện. Dưới sự điều khiển của Tổng hộ sứ, các võ quan đã được chỉ định cất hết màn trướng phủ quan tài và để trần linh cữu. Lúc ấy dưới sự điều khiển của Bộ Lễ, các quan viên Khâm thiên giám đến gần và kiểm tra xem tử cung có nằm đúng hướng không.

Cũng ngày ấy (23-5-1820), nhiều quan viên đi dâng một lễ cúng, gồm một con heo và một mâm xôi, cho các vị thần trông coi cửa điện Hoàng Nhơn, cửa Tả Đoan, cửa Thể Nguyên, thần trông coi các con đường Kinh đô, cho Hà Bá và cho Đô Thành Hoàng; người ta đồng thời kính cáo các thần ấy ngày giờ đám tang sẽ đi ngang qua trước các vị.

Cũng trong ngày ấy, vào giờ Thân (23-5-1820, từ 3 - 5 giờ chiều), tại điện Hoàng Nhơn, cử hành lễ Tổ điện.

Ngày 13, vào giờ Dần (24-5-1820, từ 3 - 5 giờ sáng), cũng nơi ấy, người ta cử hành lễ Khiển điện.

Dưới sự chỉ huy của các Tổng hộ sứ mặc nhung phục và bịt khăn trắng cũng như các võ quan thuộc hạ, binh lính gánh đại thăng dư (*nhà táng*) và lô điện (*lều tranh tạm dựng để nhà táng*) đặt nằm gian giữa,

xây về hướng nam. Người thuộc đám tang, ai nấy vào vị trí của mình. Một quan viên Bộ Lễ sụp lạy trước long sàng để tử cung, kính cẩn xin người quá cố cho phép khiêng tử cung vào đại thăng dư. Các hoàng thân tước công cầm minh tinh có ghi tôn hiệu và thụy hiệu người quá cố, thần bạch, thần chủ và linh tọa; các nội giám bưng tráp kim sách, tráp thụy sách, tráp hương sách, tráp bạch sách, tráp hương liệu và các vật quý (ấn), tráp đựng minh tinh cũ ghi tước hiệu và tên người quá cố, và những vật khác Gia Long đã dùng riêng. Tất cả đều đứng sẵn sàng hai bên tả hữu.

Dư quân (*lính gánh đám*) khiêng long sàng ra trước điện, trên đó đã đặt linh tọa (*ngai của người qua cố*), rồi đi vào trong sân điện, lạy bốn lạy, chia thành 2 toán bước lên tả, hữu, và sau khi các võ quan cất hết các tấm màn vàng, họ liền nhấc tử cung và khiêng ra đặt trên đại thăng dư, đầu quay về hướng nam; người ta phủ lên tử cung một tấm màn lớn thêu hoa nhiều màu; linh tọa được đặt trước đại thăng dư và cũng quay về hướng nam. Thần bạch đặt ở giữa; phía sau là thần chủ rồi ngai vua; hai bên là kim sách, minh tinh cùng các thứ ngự dụng.

Minh Mạng tham gia tất cả các thao tác này. Và chính vào lúc đó ông làm lễ Khiển điện; sau lễ này, các quan vội vã rút lui và viên quan lo việc thủ thành đến lạy 4 lạy.

Đến giờ Mão (5 - 7 giờ sáng ngày 24-5-1820), một quan chức Bộ Lễ đến lạy trước tử cung và xin tiên đế

(quá cố) cho phép đại thăng dư lên đường. Nhiều quan chức treo minh tinh ghi lễ hiệu và thụy hiệu người quá cố lên giá. Dưới sự điều khiển của Tổng hộ sứ và các võ quan thừa hành, binh sĩ bắt đầu bước theo hiệu lệnh, gánh đại thăng dư, cả đoàn đưa đám cũng thế, và tất cả ra khỏi cửa điện Hoàng Nhơn. Minh Mạng đi bộ theo sau, có một số hoàng thân và quan văn quan võ trong triều nối đuôi nhau hộ tùng. Khi đám tang ra khỏi Hoàng thành, một lá cờ trắng được kéo lên đỉnh kỳ đài và người ta bắn 9 phát thần công. Đám tang đi ra cửa Thế Nguyên. Mẫu hậu, các công chúa, vợ các hoàng thân và hoàng điệt, vợ chính của các quan văn võ, có màn che kín và theo những con đường vắng vẻ, đã đến trước, xuống thuyền, chờ đại thăng dư tới để bắt đầu đi theo đám tang.

Khi đại thăng dư đến lô điện dựng tại bến đò đặt biệt, một số quan chức Bộ Lễ phủ phục xin tiên đế cho phép đặt ngài lên thuyền. Những chiếc thuyền này ra đậu giữa sông, theo sau là thuyền chở Minh Mạng và các thuyền chở hoàng thân cùng các quan văn võ.

Ngày 14 cùng tháng (25-5-1820), từ sáng sớm, theo lệnh của Tổng hộ sứ, các thuyền bắt đầu khởi hành. Trong mọi làng đám tang đi qua, trước đình chùa miếu vũ, dưới chân các án thờ che lọng đốt hương, các bô lão và sư sãi lạy chào người chết 4 lạy, và úp mặt xuống đất, thốt lên những tiếng rên rỉ.

Ngày 15 (26-5-1820) cử hành lễ Ấn điện, rồi từ sáng tinh mơ, theo lệnh Minh mạng, một quan chức

làm lễ Kỳ cáo với các vị thần trông coi đạo lộ dẫn tới tôn lăng.

Chiều cùng ngày, đám tang tới bến lăng. Suốt đêm hai bên đường dẫn tới phần mộ, người ta thắp đèn đuốc.

Ngày 16, giờ Mão (5 - 7 giờ sáng, 27-5-1820), một quan chức Bộ Lễ đến phủ phục trước đại thăng dư, xin phép đặt xuống đất để tiếp tục lên đường. Theo lệnh Tổng hộ sứ, người ta khiêng đại thăng dư lên bộ để đi tiếp. Minh Mạng theo đại thăng dư trên một cỗ xe kéo, theo sau là các thành viên trong hội đồng hoàng tộc các hoàng thân và các quan trong triều.

Khi những người hướng dẫn đám tang biểu tượng cho tứ phương hộ thần, cũng như các kẻ gánh hương án, khiêng bàn đựng vật ngự dụng, hào soạn, minh tinh v.v... đã đến và đứng ở phía đông của lăng, quay về hướng nam, thì đại thăng dư mới tới trước cửa điện Minh Thành. Người ta khiêng lên tam cấp, đem đặt vào giữa lô điện, đầu quay về hướng bắc. Một hoàng đệ trước đó đã đặt thần bạch giữa ngai vua (thần tọa) và phía sau thần chủ. Hai bên đặt các tráp ấn sắc và các vật ngự dụng khác.

Đến giờ Dậu (5 - 7 giờ chiều, 27-5-1820), một quan chức Bộ Lễ đến quỳ trước ngai Tiên đế mà tâu: "Hôm nay chúng thần chọn được giờ lành, xin đem tử cung đặt vào huyền cung". Bấy giờ, dưới sự điều khiển của Tổng hộ sứ, các võ quan và binh sĩ gánh đại thăng dư

đến huyệt và đặt tử cung vào đó. Đoạn binh lính rút lui.

Minh Mạng thôi khóc, bước tới và chăm chú nhìn lâu vào tử cung. Các quan dự sự đặt quan tài vào đúng hướng quy định, đoạn phủ lên một tấm màn lớn, trải tấm minh tinh ghi lễ hiệu và thụy hiệu.

Minh Mạng bấy giờ chủ trì lễ Tấn tặng, gồm có đồ mã, hương đèn, trầu rượu.

Trước đó, trên gò núi bên trái lăng mộ, người ta đã cho đào một hố sâu để chôn các vật ngự dụng. Khi tử cung đã hoàn toàn yên vị, người ta đặt trên bàn (đã đựng sẵn các tấm lụa định dâng cho người chết) tráp đựng hương sách, tráp đựng bạch sách lẫn tráp đựng các báu vật. Người ta trải các tấm lụa lên trên minh tinh ghi lễ hiệu và thụy hiệu, và những thứ còn lại như các tráp, đại thặng dư, các đồ cúng, các biểu hiệu vương quyền, các cờ lệnh và bạch vũ phiến (quạt lông trắng)... đều được đem tới bên hố, đốt thành than rồi chôn lấp. Các thành viên hội đồng hoàng tộc lẫn bá quan văn võ vội vàng rút lui. Mẫu hậu, các công chúa cùng các mệnh phụ khác, sau khi bái chào trước huyền cung, liền rút lui vào các nhà phụ sau điện Minh Thành. Và người ta vào điện, dâng lên tiên đế lễ Tịch điện, hay "lễ cúng cơm chiều" mà Minh Mạng cũng tham dự.

Trong lúc đó, người ta chụp lên tử cung một cái quách khác bằng gỗ, tưới nhựa thông trên đó và phủ trùm tất cả bằng một lớp đá cuội.

Ngày 17 (28-5-1820), ngay từ sáng sớm, theo lệnh Hoàng đế, một quan chức dâng lễ tam sanh cúng tạ Hậu Thổ, Sơn Thần, Thiên Thọ và Thành Hoàng địa phương.

Cùng ngày (28-5-1820), từ sáng sớm, các quan dự sự đặt một hương án quay về hướng nam trước bàn thờ vua Gia Long, trên điện Minh Thành. Trước hương án này, người ta đặt một cái bàn khác trên đó tạm kê thần chủ cũng đằng trước, nhưng bên phía đông và quay về phía tây, người ta đặt bàn dùng vào việc đề thần vị, ở trên bày sẵn nghiên, bút, son và một thỏi mực tàu. Phía đông của bàn này, nhưng đằng sau, có một cái giá để thau nước và 2 khăn lau. Trước hương án, nhưng về phía tây, là chỗ dành cho Hoàng đế bái lạy. Đến giờ nghi lễ ấn định, Minh Mạng mặc đại tang đứng ở phía đông vị trí này. Viên quan được chọn làm đề chủ, mặc đại triều phục, rửa tay. Một nội giám bưng thần chủ bằng hai tay và kính cẩn đặt lên bàn đề, để nằm xuống. Quan đề chủ tiến đến, và đứng thẳng, đầu quay về hướng tây, ông bắt đầu đề lễ hiệu và thụy hiệu lên thần chủ. Đề xong, thần chủ được kính cẩn đặt vào giữa thần tọa. Một quan chức Bộ Lễ tháo nút thần bạch ra, bỏ vào trong một cái hộp quý giá để sau lưng thần chủ. Minh Mạng tiến đến bái vị và phục lạy và trở về vị trí của mình.

Các quan dự sự lúc ấy chuẩn bị những gì cần thiết cho lễ Sơ ngu. Có ba lễ vật chính với tam sinh và hào soạn cùng 26 lễ vật phụ với tam sinh.

Thần bạch bấy giờ được chôn trước điện Minh Thành, trong một nơi hẻo lánh và thuận tiện.

Minh Mạng thân hành bưng thần chủ thân phụ đặt lên chiếc xe kéo có lục lạc mà Gia Long đã từng dùng. Các thái giám kính cẩn mang tráp đựng kim sách lẫn tráp đựng thể sách đặt bên phải và bên trái thần chủ. Rồi xe được kéo đến bến và đặt lên thuyền.

Về tới Kinh, Minh Mạng tự tay bưng thần chủ để vào gian giữa điện Hoàng Nhơn, và người ta làm lễ Yên vị (đặt yên bài vị).

Trên kỳ đài kéo lên lá cờ vàng và lệnh phát 5 tiếng súng.

Mọi ngày mồng một và rằm mỗi tháng có hai lễ cúng Tiên đế với hào soạn.

Ngày 22 cùng tháng (2-6-1820), một quan chức đến tế cáo trời đất tại đàn Nam Giao, tổ tiên và Nông thần biết tang lễ đã hoàn thành.

Ngày 24 (4-6-1820), cử hành lễ Tái ngu và ngày 25 (5-6-1820), lễ Tam ngu. Rồi các lễ Ngu chẵn cử hành các ngày chẵn và các lễ Ngu lẻ cử hành các ngày lẻ, cho tới lễ Cửu ngu ngày 13-5 (28-6-1820).

Việc chôn cất đã xong, một đạo dụ liền thông báo cho Kinh đô và các tỉnh được rõ. Một số tiền hơn 14.000 quan tiền được cấp ban để ân thưởng cho các đội quân đã tham dự vào đám tang, và hơn 1.400 quan tiền được phân phát cho các võ quan và binh sĩ hộ lăng.

Sau đám tang, Minh Mạng xác tín tầm quan trọng của lễ nghi này nên đã giao cho Bộ Lễ nghiên cứu thật kỹ lưỡng các quy định liên quan đến việc chôn cất và cúng tế, làm sao để tiến hành mọi sự một cách trật tự và chừng mực cũng như không bỏ quên những điều quan trọng hay nhỏ nhặt nhất. Còn về minh khí để cúng cho người quá cố thì chẳng được thiếu thứ gì: tháp, điện, kho, xe cộ, ghe thuyền, toàn bộ bằng giấy, để người quá cố sử dụng. Việc chế tạo bắt đầu từ tháng Giêng và đến dịp tang lễ mới xong. Chi phí lên tới hàng chục nghìn quan tiền. Xét về vẻ đẹp của các vật sử dụng cũng như cách điều hành, người ta chẳng bao giờ thấy như vậy dưới các triều đại trước.

Được ủy thác suy nghĩ về các vật phải cúng cho người quá cố, Bộ Lễ đã trình cho Minh Mạng bản điều trần sau đây: "Theo kinh điển: sau ngày làm lễ Ngu, vẫn tiếp tục khóc ban sáng và ban chiều nhưng không làm lễ Điện". Và lời chú giải nói rõ: "Ngày hôm ấy, lễ Điện được thay bằng lễ Ngu". Sách *Nghi lễ* của Châu Văn Công nói: "Sau khi làm lễ Sơ ngu, người ta thôi làm lễ Điện sáng và chiều", còn sách *Lễ nghi an táng* thời Vĩnh Lạc nhà Minh thì nói như sau: "Sau lễ Tốt khốc, người ta ngưng lễ Điện sáng và chiều". Theo nghi thức sử dụng triều Minh, tại miếu thờ tổ tiên, người ta chỉ dâng hương sáng và chiều, bái lạy ngày mồng một và ngày rằm mỗi tháng, dâng hoa quả mùa màng dịp kỷ niệm sinh nhật và tử nhật. Nhưng trong việc xếp đặt bài trí các miếu thờ tổ tiên vào thời nhà Hán, ngoài vườn phải có một phòng để bài vị; trong

phòng này, bốn lần một ngày, người ta cúng thức ăn. Hơn nữa, dưới triều Minh, thời Gia Tĩnh, có một miếu thờ hoàng đế Tuệ Tôn gọi là Ngọc Chi, do tên một loại cỏ thơm mọc ở đó, và tại đây mỗi ngày người ta cúng một bữa. Sau cùng, dịp tang lễ Hiếu Khang Hoàng hậu, thân mẫu và Cao Hoàng hậu, chính thất, Tiên đế (Gia Long) đã thôi làm lễ Triêu điện và Tịch điện sau lễ Sơ ngu. Thành thử, mặc dù tâm tình thảo hiếu bệ hạ đã bày tỏ thật bao la, nhưng vì dẫu sao cần phải tự giới hạn trong những quy định, nên chúng thần đề xuất rằng theo các quy định cổ xưa, sau lễ Sơ ngu, các lễ Điện sẽ chỉ phải làm vào ngày mồng một và rằm mỗi tháng, và như thế cho đến lễ Đàm và lễ mãn tang mà thôi".

Thể theo ý kiến ấy, Minh Mạng truyền rằng từ lễ Sơ ngu đến lễ Tốt khốc, trong điện Hoàng Nhơn và điện Minh Thành, chỉ cúng thức ăn đơn giản 3 lần mỗi ngày mà thôi.

Ngày Ất Vị tháng thứ 8 (ngày 12, tức 18-9-1820), bia "Công đức cao dày" được dựng lên tại lăng Thiên Thọ để xưng tụng Gia Long[1].

Trong tháng Chạp (mồng 4 tháng Giêng tức 2 tháng Hai 1821), Bộ Lễ được lệnh suy nghĩ về lễ Tiểu tường (lễ giỗ đầu). Minh Mạng hỏi Phạm Đăng Hưng: "Một ngày trước lễ, có nên tế cáo (thần linh và người

---

[1] Theo chính văn bản tấm bia, thì vào ngày Bính Thìn mồng hai tháng 7 âm lịch tức 10-8-1820 Minh Mạng đã soạn thảo bia hoặc cũng có lẽ bia được khắc vào ngày ấy.

quá cố) chăng?" Hưng đáp: "Các ngày ky tiếp theo, nên tế cáo; nhưng đối với ngày liện (ngày giỗ đầu) thì không cần. Dưới tiên triều đã như thế, dịp tang lễ của Hiếu Khang Hoàng hậu (mẹ Gia Long)". Minh Mạng đáp: "Trẫm cũng không dám làm khác Hoàng khảo. Dẫu sao, nếu không tế cáo, lòng trẫm chẳng yên. Đến ngày lễ, trẫm sẽ cầm đầu các hoàng đệ và hoàng tử đi tế cáo, rồi các quan chức sẽ đi bái lạy sau".

Minh Mạng cũng nói với những người phụ tá: "Xem biên niên sử quá khứ, trẫm thấy rằng Nghĩa Vương thuộc triều đại ta, vì rất tôn kính bài vị thân phụ, thì mỗi lần cúng, đều dâng chim thú quý hiếm: đó là lòng hiếu thảo đích thực. Trẫm cũng có thể cho tìm tất cả những thứ đó trong vương quốc; nhưng như thế là làm khổ dân tình, không hợp với ý muốn của Hoàng khảo; vì thế trẫm sẽ tránh. Kể ra, Hoàng khảo đã thường nhắc đi nhắc lại với trẫm rằng về tang lễ và cúng tế người đã khuất, nên giữ một sự chừng mực khôn ngoan hơn là tỏ ra xa xỉ, biểu lộ u buồn đích thực hơn là gắn bó vào những chuyện phù phiếm. Lời nhân đức này còn vang bên tai trẫm. Lẽ nào trẫm dám trái?"

Ngày Tân Sửu tháng Chạp cùng năm (ngày 19, tức 22-1-1821) Minh Mạng đến điện Hoàng Nhơn để làm lễ Tiểu tường. Ông khoác tang phục đã mặc từ một năm nay; các hoàng tử, các hoàng thân và các quan văn võ phải để tang 3 năm đều ăn mặc như vậy; còn những ai chỉ phải để tang một năm thì mặc thường phục.

Tháng Chạp Minh Mạng năm thứ 2 (24-12-1821 đến 22-1-1822) người ta cử hành lễ Đại tường tại điện Hoàng Nhơn, trong lúc Minh Mạng ra Bắc Hà để được Trung Quốc Hoàng đế phong vương.

Minh Mạng đã ban một đạo dụ cho hoàng tử trưởng về vấn đề ấy như sau: "Trước đây, vì sứ nhà Thanh sang chậm nên ta đã quyết định hồi loan dự lễ Đại tường. Nhưng rồi nhiều ý kiến buộc ta ở lại dù ta không muốn. Sự thể như thế, không còn trở lui được nữa. Ngày lễ Đại Tường, con sẽ thay thế ta để cúng tế. Con sẽ mặc tang phục ta thay thế ta, sẽ lạy một lạy rồi cởi ra như chính ta đã vái lạy vậy. Nỗi lòng đau khổ của ta nhờ vậy mà dịu được đôi chút. Con nên trai giới, tắm rửa hết sức thành kính mới xứng đáng là con ta. Mọi hoàng thân và hoàng đệ tại Kinh đô cũng như các đại thần sẽ phải hết sức chân thành trợ giúp con. Ai thiếu chính trực sẽ không xứng đáng là con là công bộc của trẫm. Nói chưa hết ý mực mà nước mắt đã chan hòa. Các người nên hiểu rõ lòng trẫm!".

Hôm áp lễ, trưởng tử Hoàng đế cùng bá quan văn võ có mặt tại Kinh đô, khoác y phục phải bận sau một năm để tang (luyện phục) làm lễ tế cáo rồi cởi bỏ các y phục ấy. Đến ngày lễ, họ mặc lại các y phục phải mang trước khi mãn tang (Đàm phục) và làm lễ.

Hoàng tử trưởng cũng được ủy thác nhiệm vụ đi cùng mẫu hậu lên viếng lăng Thiên Thọ.

Ngày 8 tháng Giêng năm Minh Mạng thứ 3 (30-1-1822), Minh Mạng đích thân mặc đàm phục cử hành

lễ Đàm. Ngài đứng ở phía đông của tiền điện, có hoàng thân cùng bá quan văn võ mặc đàm phục theo hầu. Đối với mẫu hậu, các tang phục này may bằng vải lụa màu chàm xẻ ở đằng trước. Đối với Hoàng đế thì bằng lụa đen, chéo một bên, hai lớp, lớp trong dùng lụa sống; quần sắc xanh, giầy da đen, khăn nhiễu trơn.

Cùng ngày ấy (30-1-1822) người ta rời bỏ tang phục[1].

Hôm sau, ngày Ất Mão, mồng 9 tháng Giêng (31-1-1822), bài vị được đặt vào Thế Miếu.

---

[1] Gia Long mất chính ngày 19 tháng Chạp âm lịch năm Kỷ Mão (3-2-1820) Bắt đầu để tang ngày 25 cùng tháng (9-2-1820). Mãn tang mồng 8 tháng Giêng năm Nhâm Ngọ (30-1-1822). Thành thử tang đã kéo dài 24 tháng âm và 12 ngày tròn. Cha Hoàng, trong cuốn *Le Mariage chinois au point de vue legal* (Hôn nhân Trung Quốc theo quan điểm luật pháp), tr. 7 và 8 (chú thích về các bản cư tang), nói rằng: "để tang cha và mẹ không kéo dài 3 năm, mà chỉ 2 năm 1/4, tức 27 tháng". "Sau năm thứ nhất, nghĩa là vào tháng thứ 13, người ta sẽ làm lễ Tiểu tường, và sau năm thứ hai, tháng thứ 25, sẽ làm lễ Đại tường. Để tỏ dấu hối tiếc vì thấy mãn tang sớm thế, người ta còn kéo dài nó trong tháng 26, và đến tháng tiếp, tháng thứ 27, người ta sẽ làm lễ Đàm tế, chứng tỏ đã nghiêm nhặt để tang, và như thế là mãn tang". Nhưng để biện minh cho việc Minh Mạng đã truyền mãn tang trong khoảng tháng 25, phải lưu ý rằng cha Hoàng, sđd, tr. 8, chú thích 3, II, cũng đã bảo thời gian để tang ngày xưa có thể giải thích hai cách: bên cạnh quan điểm cho rằng nó phải kéo dài 27 tháng, thì có một ý kiến khác bảo lễ Đại tường cũng như Đàm tế vẫn thường được làm trong tháng 25 hoặc lễ Đại tường trong tháng 24, như Minh Mạng đã làm, và lễ Đàm vào tháng 25.

VỀ MỘT VÀI SỰ KIỆN TÔN GIÁO HOẶC MA THUẬT GHI NHẬN ĐƯỢC NHÂN MỘT MÙA DỊCH TẢ Ở VIỆT NAM

(In trong *Croyances et Pratiques religieuses des Vietnamiens, Imprimerie Nouvelle d'Extrême-Orient,* quyển I, 1958, tr. 195 - 243)

CÁC sự kiện sau đây được ghi nhận ở tỉnh Quảng Trị, trong các vùng chung quanh tỉnh lỵ. Chúng tôi đã ghi nhận được một mùa dịch tả xảy ra trong vùng vào những tháng đầu năm 1908. Tuy vậy như tôi sẽ lưu ý về sau là các sự kiện này, hay ít nhất phần nhiều, đều không phải hoàn toàn là đặc thù dành riêng cho loại bệnh này. Một số là những phương thức "phòng bệnh", số khác là phương thức "chữa bệnh". Nhưng sự phân biệt ấy chẳng quan trọng gì cho lắm, rất nhiều trong các nghi thức thực hành mà tôi sẽ đơn cử ra đây là vừa phòng, vừa chữa. Cần phải phân biệt thêm những sự kiện hành xử thuần tuý "tôn giáo" và các sự kiện mang ít nhiều tính chất "ma thuật". Trước hết tôi xin đề cập các sự kiện hành xử tôn giáo rồi đến các sự kiện mang tính chất ma thuật.

SỰ KIỆN TÔN GIÁO

1. Van vái trời: (*Xin trời cứu*)

Một Linh mục bản xứ đến ban các phép bí tích sau cùng cho bệnh nhân dịch tả ở làng Yên Dạ, đã yêu cầu bà con bệnh nhân còn ngoại đạo ra ngoài để ông ta thi hành bí tích. Họ vừa khóc, vừa ra ngoài sân và vị Linh mục thấy họ đang vái lạy khóc than, miệng ngậm một nắm cỏ: "*cắm cỏ cắm mả, lạy trời, xin trời cứu giúp*".

Hồi ông bang trưởng người Tàu ở chợ Quảng Trị bị bệnh dịch tả được đưa đi trại cách ly, người vợ Việt của ông ta cũng ra đường van vái, miệng ngậm cỏ, cầu cứu trời theo cách ấy.

Hành động ngậm cỏ, "*cắm cỏ*", cầm mình như loài súc sinh, phải ăn cỏ, diễn tả nỗi tột cùng khốn khổ và bất hạnh. Đó là dấu chỉ sự thấp hèn tột đỉnh và sự hạ mình cùng cực. Tôi đã được giải thích như thế. Không rõ quả thật là có chính xác không. Tôi không nghĩ là người ta có thể biện bác về việc dùng từ "*cắm*" có nghĩa là "*cắn*" và không có nghĩa là "*gặm*", nghĩa được dùng cho từ ăn.

Cách diễn đạt đã trở thành ngạn ngữ, "*Cắm cỏ kêu trời không thấu*". Người ta cũng còn nói; "*Cắm cỏ chịu đâu*". Chẳng hạn người ta còn nói: "*Cắm cỏ cắm mả phải xin cho được*", "*Cắm cỏ cắm mả hết thảng ni tui trả nợ cho xong*". Vậy, lối diễn đạt ấy biểu thị là người ta quyết làm hết mọi sự, chịu hết mọi tai ương cùng khốn nhất để đạt đến đích mong muốn.

Lời khấn nài được bày tỏ với trời hay với thần linh như là đấng cao cả chi phối sinh hay tử của con người và là đấng duy nhất có thể cứu vớt (con người) trong hoàn cảnh tối ư là cùng cực.

Từ ngài, "*lui, toi*" - đại từ nhấn mạnh, nổi bật, có thể vạn bất đắc dĩ hiểu đây là linh thần được xem như nguyên cớ của tai ương, nhưng trong trường hợp này, quả thật ám chỉ trời hay là thần linh trên trời.

Sau này, tôi sẽ nói thêm sau này về việc này.

2. Khấn:

Trong ngôn ngữ thông thường, từ "*khấn*" hoặc để chỉ một lời cầu, kèm theo một lời hứa sẽ dâng cúng thế này thế kia, khi được toại nguyện và có nghĩa "*nguyện ước*" (voeu), có khi chỉ là hình thức như lời cầu nguyện hay lời dâng cúng với thần linh quỷ thần hay hương hồn các người đã chết. Ở đây sẽ dùng theo nghĩa của từ "*nguyện ước*" (voeu).

Có hai thứ khấn nguyện: khấn nguyện tập thể và khấn nguyện cá nhân.

Khấn nguyện tập thể là khấn nguyện như thế này: vài chức sắc trong làng hay thôn tụ hội ở am miếu được xem như là linh nhất, nghĩa là vị thần được tôn kính ở đó thường biểu lộ uy phong nhất, và ban ân huệ nhiều nhất cho người. Họ đốt ít nén hương, lạy 4 lạy rồi quỳ xuống. Một vị trong số ấy, người xứng đáng nhất, lên giọng đọc lời cầu đảo, không hoàn toàn được cố định theo phong tục, nhưng nghĩa đại khái

như sau: Xin vái chào thần. Chúng con, dân làng (...) đang gặp phải cơn tai ương (...), chúng con xin thần bảo toàn, cứu vớt và giúp đỡ chúng con. Nếu thần ban phúc, chúng con nguyện dâng cúng thần, như là đền đáp công ơn, các lễ vật... hương, vàng, bạc, rượu, nếp, heo, bò... Nhiều khi các vị tham dự cũng đồng khấn nguyện, hoặc luân phiên nhau. Họ đứng dậy, lạy 4 lạy và thoái lui. Đó là khấn.

Nếu lời cầu khấn được nhận lời, mà thường là ít nhiều luôn luôn được toại nguyện, dân làng lại tụ họp, thường là các vị chức sắc và các người quan trọng nhất trong làng đại diện. Người ta mang lễ vật, mua bằng công quỹ hoặc là do thu nhập công, hoặc là do đóng góp, họ đặt lễ vật trên bàn trước bàn thờ thần, luôn luôn có hương, giấy vàng bạc, rượu, nếp, thịt, một con gà, một con vịt, một con heo hoặc một con bò, tùy tầm mức quan trọng của điều khấn.

Người ta đốt hương. Các hương sắc lạy 4 lạy và quỳ xuống. Vị chủ trì lâm râm đọc lời cảm tạ, các vị khác yên lặng lắng nghe: "*Chúng con xin bái chào thần! Chúng con, dân làng (...) đã bị lâm nguy gặp phải tai ương (...) chúng con đã khấn hứa với ngài, nếu được ngài cứu giúp, chúng con xin dâng cúng các lễ vật (...) chúng con đã được nhận lời. Chúng con nay đến để hoàn thành lời hứa và cảm tạ xin ngài đoái nhận lễ vật chúng con*". Họ đứng dậy, lạy 4 lạy, đốt giấy vàng bạc, dùng tách đổ ít rượu trên ngọn lửa đốt pháo và bước lui chấp tay vái 4 cái. Các lễ vật khác được mang

đi và các chức sắc cùng các người tham dự sẽ cùng nhau ăn các lễ vật ấy.

Việc khấn nguyện cá nhân chỉ khác khấn nguyện tập thể ở chỗ là một cá nhân, nhân danh cá nhân mình hay nhân danh các thành phần gia đình mình.

Khấn thường xảy ra khi có dịch bệnh hoặc để xin ân huệ nào đó.

Làng Đá Hàn đã bị dịch bệnh hoành hành một cách tàn khốc. Tuy vậy dân làng vẫn quyết định dâng cúng lễ vật đã hứa cho thần linh của một ngôi chùa trong các chùa làng, và chuyện ấy được tiến hành trước khi dịch bệnh kết thúc. Họ quyên góp và giao cho ông từ giữ chùa để sắm sửa. Ông ta đã lấy bớt đi 20 quan tiền. Vài hôm sau, ông và con trai đầu chết vì dịch tả do ăn uống sau các cúng tế như thường lệ ở xứ này. Dân làng xem đó như một sự trừng phạt của thần linh. Lấy tiền bạc của thần, thần phạt.

3. Cúng cô hồn:

Vào lúc dịch bệnh đang hoành hành ở trung tâm thị xã, theo lệnh chính quyền sở tại, đang chỉnh đốn một con đường, người ta dời đi một số mộ phần của những kẻ chết đói chết bệnh, đã được chôn vội chôn vàng quanh thành hồi nạn đói những năm 1897-1898. Dân chợ Quảng Trị liền tin rằng, dịch bệnh là do các vong linh những người quá cố, hoặc là vì họ bị quấy nhiễu, hoặc là vì thiếu lễ vật và họ khổ do thiếu thốn ở thế giới bên kia. Người ta liền lạc quyên lên

đến cả trăm đồng; mua sắm tiểu, thu nhặt kính cẩn các hài cốt, chôn cất tử tế ở một nghĩa trang chung, mặt trước đắp đàn đất với một bàn thờ xây ở giữa và rồi làm chay có các nhà sư bên chùa lân cận tham dự chủ trì. Họ đốt áo xống, giày dép, quạt, vàng bạc. Tất cả bằng giấy. Có bao nhiêu vong linh là bấy nhiêu lễ vật. Đó là các của cúng được gửi cho người chết bằng cách thiêu đốt.

Tôi sẽ trở lại vấn đề dâng cúng lễ vật bằng phương thức thiêu đốt này phần sau.

4. Thờ kính thần Mốc:

Một thầy bói làng Đầu Kênh, được hỏi về chuyện dịch bệnh, đã trả lời do thần Mốc, phân chia lãnh thổ làng Đầu Kênh với làng Hà Mi, trụ mốc là một viên đá thô sơ nguyên trạng, vùi một nửa dưới đất bên một thông lộ lớn. Hòn đá có lẽ đã làm cho ông thầy bói lưu tâm bởi lẽ là một ngôi chợ khá lớn mới được xây dựng bên cạnh, nhưng cho tới giờ thì chưa bao giờ nó được thờ cúng. Một vị thần lại ngụ trong đó, bất mãn vì bị bỏ rơi, ông ta liền gây ra tai hoạ.

Dân làng bèn cử ngay một vị chức sắc. Vị này cho chải, cạo viên đá. Họ nhổ cỏ chung quanh, lập nên một đàn đất, cúng rượu, gạo, giấy vàng bạc, đốt hương dâng cúng. Từ đó bác thợ rèn đến cư ngụ gần đó, cũng thờ lạy vị thần, đốt hương trước viên đá và cúng bông hoa. Dân làng đi chợ qua đó cũng làm như vậy. Thế là việc thờ cúng bắt đầu.

Dân Việt thờ bái các thần Mốc, và việc thờ kính này cũng liên quan đến việc thờ cúng một số viên đá mà họ cho là nơi thần cư ngụ (thạch thần), hoặc như có một sức mạnh siêu nhiên[1].

5. Bàn luận về các sự kiện tôn giáo này.

Các sự kiện trên đây là các sự kiện đặc thù tôn giáo. Duy sự kiện sau cùng ít nhiều liên quan đến ma thuật, bởi lẽ có sự can dự của thầy phù thuỷ. So sánh, ta sẽ có một vài nhận xét lý thú: Cầu khấn trời, đối với tôi, là một sự kiện tôn giáo sơ khai. Ta phải thấy trong cách hành xử này sự biểu lộ tình cảm tôn giáo tiên khởi tự nhiên nảy sinh một cách tự phát trong lòng người khi đứng trước một nguy cơ cấp bách không tránh được, với sức riêng của mình khó lòng có thể vượt qua, nhưng lại nhận ra rằng với sức mạnh huyền bí mới tránh khỏi được.

Việc hành xử này chẳng phải do sợ hãi. Hẳn rằng, người Việt khi cầu trời là sợ điều dữ đang đến với họ. Họ sợ một điều dữ lớn hơn, đó là cái chết của người họ đang cầu trời cứu giúp. Nhưng nỗi lo sợ này lại liên kết chặt chẽ với niềm hy vọng đang muốn thoát khỏi điều dữ. Nếu không có niềm hy vọng ấy, họ chẳng cầu trời làm gì. Họ cầu trời là vì trong thâm tâm họ tin rằng trời có thể và sẽ nhận lời. Động cơ chính yếu của hành vi tôn giáo này không phải là sự sợ hãi, mà là

---

[1] Xem *Anthropos*, tập II, tr. 959 và nghiên cứu của tôi về "vũ trụ luận bình dân người Việt" sau này.

niềm tin vào quyền năng của trời, hy vọng rằng trời sẽ nhận lời kêu xin. Vì sự sợ hãi chỉ đưa đến sự nhẫn nhục như một định mệnh, một thất vọng ê chề. Người Việt chạy đến với trời bởi lẽ họ tin và họ hy vọng.

Hành vi do những tình cảm này thật giản dị: đó là kêu xin, kêu xin kèm những chuẩn bị thích hợp để lay chuyển sức mạnh huyền bí đang cầu khẩn. Không sính lễ, không khấn hứa, không nghi lễ rườm rà, không có những sáo ngữ cố định: "*Chúng con cầu trời*" hoặc "*lạy ngài, xin ngài cứu chúng con, giúp chúng con*". Người ta cũng chẳng cần nói xin gì. Trời biết hết, thấy hết như trong nhiều cách biểu thị khác của ngôn ngữ Việt về tín ngưỡng dân gian[1]. Vì thế cũng chẳng cần phải trình bày dài dòng điều muốn xin. Lại nữa, đây là trường hợp bức thiết. Quả thật chỉ trong những lúc khẩn cấp mới dùng đến cách cầu trời này. Có thể nói rằng họ không còn thời giờ để giải bày lâu lắc.

Nhưng sự kêu xin này lại kèm theo những tình huống phù hợp với tâm trạng của kẻ thừa hưởng ân huệ, "*Lạy trời, lạy ngài*". Quả là sự tôn thờ kính bái. Từ "*lạy*" diễn tả một cử chỉ sụp lạy, quì gối, chắp tay, trán áp xuống đất. Trong cuộc sống hàng ngày, việc bái lạy này được mô thức hoá, nó được thực hiện một cách trịnh trọng, chầm chậm theo nhịp điệu. Nhưng trường hợp ở đây thì không như thế. Đây là sự bái lạy khiêm kính cầu xin, toàn thân sụp lạy van nài trước một hữu thể nhiệm mầu đầy uy lực. Sự sụp lạy này

---

[1] Xem *Anthropos*, tập II, từ tr. 118.

đúng ra như một hành vi ngợi ca, cảm kính quyền lực toàn năng của trời, thường đi đôi với khóc than, van xin. Đó là dấu chỉ của đau đớn muộn phiền. Có một chi tiết đáng quan tâm: người cầu xin ngậm một nắm cỏ. Hẳn rằng việc này xem ra có tính cách ước định ra ngoài khuôn khổ giản đơn tự nhiên của các hành vi khác. Rất có thể vào thời ấy, cử chỉ này như là một nghi thức phải làm, một tập tục. Tuy vậy cũng chẳng khác nào là một cách biểu thị, dù là ước lệ quá đáng. Những tình cảm chân thật bên trong sự khiêm hạ sâu xa, sự nhỏ bé hèn hạ trước uy lực toàn năng của trời. Khi ngậm cỏ, người ta tự coi mình như rời hàng ngũ người để xuống hàng ngũ loài vật, anh ta muốn qua cử chỉ ấy đánh động quyền lực siêu nhiên đang cầu khấn. Nếu ta trở về với cội nguồn nghi thức, việc giải thích này xem ra là rất thường tình và tôi không nghĩ rằng cần phải có một giải thích khác[1].

---

[1] Tuy vậy tôi cũng xin nêu lên đây một lối giải thích khác:
Có lần người ta kể cho tôi một sự việc nhưng tôi không nắm hết chi tiết. Vị trưởng nhóm chài lưới đã phải chay tịnh - *ăn chay* - vào đêm trước ngày nhổ nò sáo và ngậm cỏ (cấm cỏ) trước ngôi chùa xây trực diện nơi cất nò sáo. Theo Farjenel *Việc thờ cúng của Hoàng đế Trung Hoa* trong tờ *Journal Asiatique*, số tháng 11, 12-1906 các tr. 502, 503, Hoàng đế phải chay tịnh trước khi tế trời, trong suốt hai ngày, không tuyên bố phán quyết, không yến tiệc, không nghe nhạc, không quan hệ xác thịt, không tiếp xúc với người bệnh hoặc người có tang chế, không uống rượu, không ăn rau mùi, không cúng quỷ thần, không quét mộ. Như vậy việc cắm cỏ có thể là một nghi thức liên quan đến việc chay tịnh và là một việc hành xác đền tội. Đó là cử chỉ hạ mình ít nhiều có chút ít khác nhau.

Vậy việc cầu khấn trời là một hình thức cầu xin với một quyền lực siêu nhiên, đợi sự cầu giúp trong hoàn cảnh tuyệt vọng. Sự kêu xin do lòng tin và lòng trông cậy. Kêu xin kèm theo thờ kính ngợi ca, khiêm nhu và nhận biết sự hư không của mình. Tôi xem đó là một hành vi tôn giáo cao. Người ta không thể không thán phục tình cảm tôn giáo sâu xa và chân thật nầy, lắng đọng trong tâm hồn người Việt. Phần lớn tuy ngập tràn tính ma thuật nhưng trong một vài trường hợp trọng đại lại toát ra với tất cả năng đức đẹp đẽ. Tôi không nghĩ rằng là nhiều tôn giáo lại có thể biểu hiện một hình thái đẹp và chân thật trong tư thế đơn giản như thế. "*Cắm cỏ kêu không thấu trời*" cho phép tôi được quảng diễn theo lối bỏ thể phủ định: hết lòng khiêm hạ, người Việt khấn vái và lời cầu xin của họ đến đấng chí tôn.

Tiếp tục phân tích hành vi này, ta có thể có một vài nhận xét về đấng họ kêu cầu. Đấng ấy là trời[1]. Nhưng phải kể một chi tiết quan trọng, đó là khi khấn vái trời như thế, họ luôn ra khỏi nhà bái lễ hoặc ra ngoài sân hoặc ra ngoài đường. Chi tiết cũng gần gũi một vài sự kiện tương tự: vài vùng ở Bắc Hà người ta nấu bánh ở ngoài sân để cúng trời, để cho hơi bốc lên đến tận trời. Ở vùng Quảng Bình người ta đặt bàn

[1] Nghi thức "cắm cỏ" cũng được dùng trong nhiều trường hợp khấn vái trời. Người ta có kể cho tôi vài trường hợp nhưng tôi chưa nắm hết chi tiết. Nhưng ý nghĩa chủ yếu vẫn là tỏ ý khiêm hạ.

thờ cúng trời ngoài sân nhà[1] một cái cột có tiêu bản đặt bên trên.

Nói cho cùng, việc cúng tế trời của Hoàng đế Trung Hoa và vua Việt cũng giống nhau, đều thực hiện ở bên ngoài trời. Mỗi lần thực hiện lễ nghi tế trời ở thị ngoại thì ngự đàn của nguyên lý mọi của cải được đặt ở ngoại thành phía nam. Đàn ấy có hình tròn tượng trưng cho trời, người ta gọi là Viên Đàn. Có ba nền phẳng... ngai vị của chúa tể trời cao ở nền thứ nhất, quay hướng nam[2].

Từ các sự kiện ấy, rõ ràng là việc cúng bái trời hoặc ở dạng tôn nghi rườm rà và theo nghi lễ vua chúa hoặc ở dạng đơn giản thô sơ trong các lễ nghi khấn trời của người Việt. Việc cúng bái ấy, tôi xin khẳng định, đều được thực hiện ở ngoài trời. Người chủ tế dân gian hoặc vua chúa, cả hai phải đối mặt với trời cao cả. Điều kiện ấy quả là tiên thiên. Quả thật việc tế trời theo lối vua chúa hiện hành chỉ thoát thai từ sự cúng bái đơn giản trước đây, các nghi thức phụ thuộc, sự linh đình sang trọng, số lượng trợ tá viên có thể thay đổi, nhưng các nét chính của nghi thức không hề thay đổi và cái điều kiện nơi chốn để thực hiện xem ra là một trong những điều thiết yếu. Chứng minh cho điều ấy là việc khấn vái trời, một

---

[1] Xem *Anthropos*, tập II, tr. 955 và nghiên cứu của tôi về "vũ trụ luận dân gian người Việt".

[2] Farjenel, *Việc thờ cúng của Hoàng đế Trung Hoa* trong *Journal Asiatique*, tháng 11, 12-1906, tập VIII các tr. 495 - 498.

biểu hiện dân gian, thuộc giai tầng xã hội thấp kém, nay lại thuộc về Hoàng đế. Nhưng tựu trung là cùng một việc lễ bái, nhưng ở giai đoạn sơ đẳng, giản đơn, cả hai cùng có một điều kiện nơi chốn: người ta ra ngoài trời để cúng bái. Vậy thì đó là một nghi lễ hoàn toàn nguyên thủy.

Từ các sự kiện ấy, có nên kết luận rằng việc cúng bái trời, lời khấn vái cũng như lễ vật là dành để cho một ông trời vật thể và có thể nhìn thấy được? Việc suy diễn ấy xem ra có căn cớ: là vì người ta tế và khấn vái ngoài trời, vì thế việc cúng bái là trực tiếp với đấng mà họ thấy được, mặt đối mặt với ông trời vật thể và có thể nhìn thấy. Nhưng kết luận ấy chẳng chắc chắn gì; quả thế, người Việt qua ngôn ngữ đã chứng tỏ việc thừa nhận một ông trời toàn tri thông suốt, hiện diện khắp nơi. Nếu trong việc tế tự trời họ đối diện với một ông trời vật thể, thì có lẽ phải được diễn giải sự việc ấy như việc tế tự trước một pho tượng, một hòn đá, một gốc cây. Người ta chẳng tế tự pho tượng, hòn đá, gốc cây mà là tế tự vị thần an vị trong đó. Vậy khi tế bái thần, người ta đứng trước pho tượng, hòn đá, gốc cây trong đó thần ngự, chứ chẳng phải là cứ đứng trước các vật ấy là tế bái các vật ấy. Bởi thế khi người Việt thờ lạy ông trời, đối diện với một ông trời vật thể, thì cũng không nên kết luận là việc tế tự ấy nhằm đến một ông trời vật thể. Tôi sẽ trở lại vấn đề này sau, về việc thần ngự trong các vật thể. Ở đây chỉ cần xin khẳng định việc giải thích liên quan đến các sự kiện chung quanh vấn đề tôn giáo

của người Việt rằng, việc thờ bái là đối với một quyền lực bí ẩn, một thần linh ở trong một ông trời vật thể chứ không phải là thờ bái ông trời vật thể ấy. Liệu ta có nên cho rằng việc thờ bái đối với vị thần an vị trên trời nguyên thủy là việc thờ bái một ông trời vật thể? Theo tôi, lại là một kết luận sai lầm. Quả vậy, người Việt đã phải cúng bái một quyền lực nào đó do trời chi phối trên thân phận của mình, chỉ khi họ xác tín rằng một quyền lực nhiệm mầu trên trời, một hữu thể ít nhiều mơ hồ, nhưng siêu nhiên mà con người phải lệ thuộc trong điều lành, việc dữ. Vậy thì sự chi phối ấy, quyền lực ấy, hữu thể ấy, nếu không phải là thần linh, thì chính là thần trời. Vậy việc thờ kính trời, khấn vái trời thiết yếu bao hàm một niềm tin vào một cái gì đó siêu nhiên mà họ đã đặt vào hoặc thêm vào nơi trời. Không phải là ông trời vật thể được thờ kính như là một vật thể trong việc cúng bái của người Việt.

Ta hãy qua một chi tiết khác.

Khi người ta cầu khấn trời, đơn giản họ chỉ cầu xin. Nhưng khi họ cầu khấn quỉ thần hoặc vong linh người chết, việc cầu xin lại đi đôi với lễ vật, dâng cúng như để tạ ơn hoặc làm nguôi lòng họ. Quả thật là cung cách ấy hàm ý một quan niệm khác biệt đối với quỉ thần và vong linh người quá cố. Người ta hứa hẹn dâng cúng các vị lễ vật, đặc biệt là thức ăn có nghĩa là các vị được thoả mãn, các vị có chờ mong, sử dụng và cần các thứ ấy. Nhưng đối với trời, người ta chỉ đơn giản cầu xin. Ngần ấy đủ đánh động trời, chẳng cần dâng cúng gì. Cả hai cách xử thế có lẽ

phản ảnh tín ngưỡng nguyên thuỷ của người Việt, như đặt trời vào cấp vị cao hơn nhiều so với các thần linh và vong linh. Ta có thể khẳng quyết rằng ngần ấy đủ để đặt trời ở một địa vị ngoài thần linh và vong linh, một hữu thể hoàn toàn siêu việt. Kết luận như thế chưa hẳn là xác tín. Trong một vài trường hợp, như tôi đã kể lại trước đây, người Việt quả thật cũng dâng cúng lễ vật cho trời, như việc khói hương bay lên không trung... nghi lễ đại tế trời của nhà vua cũng có lễ vật "một quan thuộc lại đến trước ngai chúa tể tối cao, kính cẩn cầm ngọc trấn khuê màu thiên thanh, ông ta rút lui để gởi đến thần linh chúa tể... Hoàng đế cùng các quan chức cao cấp hành lễ quì gối lạy ba lần chín lạy, các quan mang chúc văn, lụa, thức ăn, hương trầm, một cách kính cẩn đến nơi thiêu hoả... Khi chúc văn và lụa đã được thiêu cháy một nửa, người ta mời Hoàng đế đến Liệu Sở. Hoàng đế được kính cẩn rước qua cửa giữa bên trái chính điện và đi ra. Ngài đến lò thiêu, an vị quay về lò Liệu Sở... Người ta báo cho Hoàng đế là lễ nghi đã hoàn tất"...[1]

Như thế quả là người ta có dâng cúng lễ vật, thức ăn cho trời, cho thần trời, cho chúa tể tối cao và người ta chuyển tới ngài bằng cách thiêu hoá, một nghi thức cũng giống như nghi thức cúng bái thần linh và vong linh mà ta sẽ thấy sau này.

Tôi không nói rằng là nghi lễ dâng cúng lễ vật này đã được thực hiện sau, do bắt chước việc cúng tế thần

[1] Farjenel, sdd, tr. 511, 512.

thánh. Việc cúng lễ vật cho trời, cũng hầu như mang tính cách nguyên thủy.

Để chứng minh cho luận thuyết của tôi về tính cách siêu việt của trời, chỉ cần lưu ý một số trường hợp, gặp lúc bức bách đưa đến một sự bộc phát tình cảm tôn giáo mãnh liệt và thâm sâu, người ta đã cầu cứu trời mà không cần lễ vật, chỉ có việc thưa điều mình xin với tâm khảm thầm kín, cần thiết được biểu hiện bên ngoài với những dấu chỉ thật tự nhiên. Đối với tôi chỉ ngần ấy đủ để chứng minh rằng trời trong ý niệm người Việt có một bản chất cao cả vượt ra ngoài bản chất nhân thế hơn là các thần linh và vong linh người chết.

Thiết nghĩ là tôi cần tóm tắt lại ngắn gọn các kết luận đã được diễn dịch từ một sự kiện liên quan đến việc người Việt nhìn về ông trời. Biết đâu một vài cách diễn đạt của tôi có thể đưa tới việc luận suy là ông trời theo người Việt quan niệm và thờ kính tương ứng chính xác với ý niệm thượng đế, hay ít nhất nguyên thuỷ là như thế. Ý tôi không phải là như thế. Thật ra vấn đề quá phức tạp nên tôi không thể có tham vọng giải đáp dựa trên chỉ một sự kiện, dù thật là sơ thuỷ. Tôi cũng không có ý nói là ông trời của người Việt quả là một màn ẩn che thượng đế qua tấm màn kia - khi nào và đến mức độ nào con người với sức riêng của mình có thể đạt đến thượng đế trong các hành vi tôn giáo của họ? Chỉ có Chúa biết!

Đây là những điều mà tôi có thể khẳng quyết: người Việt kêu cầu trời, xin trời cứu họ, khi mối hiểm

nguy thật là bức bách. Nghi thức cầu xin đượm nét đơn sơ nhưng trang trọng làm ta có thể kết luận rằng đối với họ quả có một sức mạnh nhiệm mầu ẩn trong trời, sức mạnh ấy cao hơn mọi sức mạnh siêu nhiên khác mà họ sùng bái. Trong một nghiên cứu khác[1], một số sự kiện tôi trích dẫn cũng nói lên điều ấy. Nói tóm lại, những tình cảm thoát thai từ việc khấn xin thật ra cũng chính là những tình cảm mà người lương dân cầu khẩn đến thượng đế một cách nồng nhiệt và khiêm cung, nhận biết ngài chỉ qua soi sáng của lý trí, và rồi thưa với vị thượng đế được mơ hồ nhận biết như là một đấng tốt lành và toàn năng.

Một lương dân thông minh đã cắt nghĩa cho tôi về số sự kiện mà tôi trích dẫn, nói với tôi rằng: "Thưa cha, khi chúng tôi cầu khấn thần linh, chẳng khác nào trong tình huống cấp bách, tôi khẩn cầu với cha xin cha giúp đỡ. Khi đến với cha, tôi mang theo lễ vật phủ phục, xin điều mình xin và xin cha chấp nhận lễ vật. Nếu cha giúp tôi, tôi trở lại, mang theo lễ vật mới để tạ ơn. Quả thật chúng tôi cũng cư xử như thế với thần linh".

Suy nghĩ thật là thâm sâu. Nó nói lên hầu hết hành vi thờ cúng của người Việt hay ít ra những hành xử tôn giáo nói riêng vì các hành xử ma thuật đòi hỏi một lối giải thích khác.

Các nghi thức dâng cúng các thần linh và hương hồn người chết cũng giống như các nghi lễ lịch sự

---

[1] Xem *Anthropos*, tập II, tr. 116 và kế tiếp...

thông thường. Cúng vật, lễ nghi cũng giống như của lễ ta dâng cho người sống. Người ta cư xử với thần linh và vong hồn chẳng khác gì cư xử với con người. Dâng cúng họ những gì người thích, người cần: rượu, cơm, thịt, trái, tiền vàng, giấy bạc, hương hoa. Mỗi cúng vật đều có hương trầm, nhiều lúc chỉ hương trầm là đủ rồi. Nên xem việc cúng hương như là một dấu chỉ đơn giản rằng thần thánh, vong hồn cũng ở trên một bình diện nào đó như những kẻ giàu sang quyền quý thường xông trầm trong nhà, thăng hoặc việc dâng cúng ấy có thể là dấu chỉ dâng cúng đối với những hữu thể siêu nhân tính, những hữu thể ở một thế giới khác và trong những trường hợp ấy, hương sẽ quả thật là dấu chỉ của sự thờ kính có tính cách tôn giáo.

Người ta cúng cho thần linh, vong hồn những gì con người cần. Như thế thì có quả thật thần linh và hương hồn người chết dùng các thứ ấy hoặc cần các thứ ấy không? Có nhiều cấp độ xét theo tương quan này giữa các hữu thể giữa thế giới vô hình. Quả thật theo tín ngưỡng người Việt, linh hồn người quá cố cần dùng các cúng vật. Tôi sẽ xin nêu bằng chứng sau này. Hẳn rằng các hạng thần ít nhiều liên hệ đến nhân tính hoặc thuộc về các linh hồn quá cố xa xưa hoặc cả thần linh biệt lập, nhân cách hoá các sức mạnh thiên nhiên, thảy đều dùng và cần các lễ vật. Nhưng đối với một hạng thần khác, các vị thần bản mệnh của làng, ít nhất là một trong số họ thì chỉ nhận lễ vật hoàn toàn có tính cách danh dự mà thôi.

Các thần linh và linh hồn người chết cũng cùng có những nhu cầu như con người; họ cũng có tình cảm. Trong các sự việc thuần tuý tôn giáo mà tôi đã đơn cử người ta đã gán cho họ những tình cảm tốt lành, cao cả: thương xót người bất hạnh, bảo vệ kẻ hèn yếu, giúp đỡ những ai bệnh tật túng khổ. Nếu có làm điều dữ, chẳng qua là để phạt một sai phạm, thường là sự biếng trễ trong việc thờ kính, hoặc quên cúng bái lễ nghi. Một ít sự kiện ma thuật cho ta thấy hàng loạt tinh thần khác mà tựu trung cũng chỉ là tình cảm con người, nhưng là tình cảm man ác: giận dữ, trả thù, lấy ác xử ác.

CÁC SỰ KIỆN MA THUẬT

1. Các cách nhằm tránh quỷ thần dịch tả:

Trong suốt thời gian bệnh, các làng đều cấm đánh trống, đốt pháo. Lý do là đánh trống, đốt pháo là chỉ để dùng trong các trường hợp long trọng. Khi cúng cơm, thịt, rượu cho các thần hoặc các thần linh ở am miếu, kể cả các hương hồn người quá cố. Các vật linh thiêng kể cả quỉ thần dịch bệnh đều biết điều ấy. Khi nghe trống thúc, pháo nổ các vị sẽ tưởng rằng có tiệc tùng ở làng mà kéo nhau ùa tới gây ra tai ương cho dân làng.

Hầu hết mọi người Việt tôi gặp đều cắt nghĩa cho tôi như thế. De Groot[1] sau khi trích dẫn các văn bản Trung Hoa ngày xưa cho rằng: Trong một số trường

---

[1] *Những tế lễ hằng năm ở Emouny*, bản dịch tiếng Pháp, tập I, tr. 11, 12.

hợp việc đốt pháo nhằm làm hoảng sợ các ác thần lang thang dọc đường, rình rập cơ may đột nhập vào nhà người ta, ông ta đã nói thêm: "Có người cho rằng việc đốt pháo nhằm lưu ý các thần linh về lễ vật họ vừa dâng cúng". Như thế thì việc giải thích của người Việt phù hợp với ý này và nếu như ta ghi nhận nguyên tắc rằng là các sự kiện tôn giáo, các nghi lễ cúng tế hoặc thực hành ma thuật phải được giải thích càng đơn giản càng tốt. Theo những tập tục của cuộc sống bình thường thì việc diễn giải trên đây quả thật là tự nhiên. Tôi đã từng ghi nhận như thế và sẽ còn ghi nhận điều đó nhiều lần trong bài này.

Ở Việt Nam cũng như Trung Hoa người ta đốt pháo để chào mừng các vị cao cấp khi đến cũng như khi đi. Cũng thế khi cúng tế người ta cũng cúng chào thần linh khi đến dự nghi lễ với những tràng pháo. Đằng khác, hiện tại chưa thấy trong tập tục thường nhật một cách hành xử nào để chứng minh cho quan niệm thứ nhất rằng pháo là để tống các thần đi; quả thật cần nhắc lại là quan niệm ấy cũng có một nền tảng rất tự nhiên. Rồi đây ta sẽ thấy các phương thức người Việt dùng để làm hoảng sợ thần dịch tả, nhưng tuyệt nhiên sẽ không có phương thức dùng pháo.

Một phương thức đáng kể để quỉ thần dịch tả khỏi lưu ý là đừng nói đến tên bệnh đang hoành hành, cũng đừng bàn luận đến.

Thật ra người Việt chẳng giải thích cho tôi như thế nhưng quả thật là bình thường và phù hợp với lối

sống hàng ngày. Khi ta nói về một người nào, nếu người ấy nghe thì họ sẽ lưu ý. Nếu ta gọi ai, nghe tên họ, họ sẽ đến. Các quỉ thần dịch tả cũng thế; lại nữa họ lại vô hình, đông đảo có thể ở khắp nơi, có thể không xa bạn lắm khi bàn luận nói đến họ hoặc kêu tên họ. Vì thế phải kiêng cử tên hoặc bàn luận sợ làm họ quan tâm chú ý.

Từ ngữ được dùng để chỉ bệnh tả là từ ngữ Hán - Việt, "Thổ tả". Dịch từng từ là "mửa và tiêu chảy". Nhưng từ ngữ ấy hầu như không bao giờ được dùng đến. Thỉnh thoảng được người ta gọi là "dịch" hoặc "ôn". Hai từ Hán Việt chỉ dịch bệnh lây lan nói chung.

Một từ ngữ khác thường được dùng chứng tỏ người ta tránh tên thật: "hoác - loạn". Từ "loan" chỉ những rối loạn, nội chiến, hỗn độn; "hoác - loạn" có nghĩa từng từ là rối loạn hỗn độn đột biến trong bụng.

Một cách diễn đạt khác gần như được sử dụng luôn, ít ra là ở các người ngoại đạo: "thiên thời", từng từ có nghĩa là "thời, giai đoạn, mùa của trời". Những người không học lại đọc trại là "thiên trời", chẳng có nghĩa gì, vì "trời" là dịch từ tiếng Hán Việt, "thiên" cũng có nghĩa là trời mà thôi. Nếu ta liên hệ cách diễn đạt này với việc cầu đảo trời mà ta đã thấy trước, thì có thể đi đến kết luận là người Việt tin là chính trời giáng dịch tả. Nhưng không nên gán hoàn toàn như thế. Theo một số sự kiện, quả thật là dịch tả trực tiếp do ác thần. Nếu có gán cho trời là chỉ để xem trời chung chung, là giềng mối đầu tiên và chủ chốt của

mọi biến cố vui buồn ảnh hưởng đến đời sống cũng như hạnh phúc hoặc bất hạnh của con người.

Người ta cũng còn dùng một cách lửng lơ: "Hắn" có thể là bệnh, có thể là ác thần gây bệnh. "Bệnh nớ", "Chết tại bệnh nớ", "Chết tại hắn" tức bệnh dịch tả.

Vậy thì không những không được kêu tên bệnh dịch tả mà cũng không được nói về những gì liên quan đến bệnh ấy. Nếu có ai hỏi là dịch bệnh có hoành hành ở làng nào đó không, thì sẽ được trả lời "không biết" hoặc dùng một từ đối ngược "yên", yên ổn mặc dầu tai ương đang giáng xuống nhiều nạn nhân. Nếu có người chết bệnh, thì không được nói tới. Phải bí mật chôn cất lẹ làng, không nghi thức quen thuộc, nhất là không được khóc than như thường lệ, chỉ một người trong gia đình bận đồ tang, các người khác ăn bận như thường; không phải nơi nào cũng đều như thế, nhưng đúng là có nơi này nơi kia ta gặp được các cách thức như thế.

Lý do là theo tín ngưỡng người Việt, không phải chỉ một ác thần mà cả một đạo binh quỉ thần mang dịch tả đến. Một ác thần trong đám ấy đã gây tử vong cho một nạn nhân, đã cướp người ấy đi, đã "bắt" người ấy như người ta thường nói. Các quỉ thần khác, cũng thảy đều ác độc, rình rập đây đó, tìm mồi. Nếu chúng biết được một ác thần trong đám đã bắt được một người trong gia đình ở làng nào đó, thì chúng sẽ ùa kéo nhau đến nơi có nhiều mồi để bắt, chẳng khác gì những tay thợ săn ùa kéo nhau đến nơi được biết

nhiều thú vật, hoặc như những ngư phủ tung lưới nơi được thông báo có đàn cá.

Việc kiêng cữ tên bệnh còn được thấy ở nhiều trường hợp khác nhau. Để chỉ bệnh đậu mùa người ta nói "lên đậu", "lên hoa", "mọc trấy" (trái). Một vài cách nói về bệnh sốt rét cũng thế: "đau rét", "đau nóng rét", "lam buôi", "bị bệnh" "bệnh sợ", "thuốc triệt" để chỉ cho ki-nin (quinine). Cách thức ấy cũng được dùng khi nói về hổ, thường được gọi bằng "ông", "thầy", "mệ", chuột thì gọi là "ông thiêng", voi thì được gọi là "ông thính", "ông lớn". Việc này cũng liên hệ đến việc cữ tên người chết, không được đặt tên người thân đã chết cho trẻ hoặc việc không được kêu tên cha tên mẹ. Do vậy muốn chửi rủa người nào, chỉ cần kêu tên cha mẹ họ ra là đủ; cũng như việc kiêng cữ hoặc đọc tên của một nhân vật quan trọng; hoặc không viết tên ra, có khi phải viết sai lệch chữ tên vua hay hoàng tử. Việc dùng phản ngữ cũng được sử dụng đến, ở ngoài khơi cửa sông Đồng Hới (Quảng Bình) một mỏm đá chỉ thấp thoáng thấy được khi thuỷ triều xuống, còn khi thuỷ triều lên thì hoàn toàn nước phủ, bởi thế rất nguy hiểm. Người Việt khi đi qua đó thường ném giấy vàng bạc, đốt hương cúng bái vị thần ngự nơi đó. Họ gọi là "Hòn Hiền", mặc dầu nó có thể gây nguy hiểm cho thuyền bè và họ còn khẳng định thêm là nó chưa bao giờ gây đắm thuyền nguy hiểm, tuy vậy việc ấy không có gì là chắc chắn.

Một tảng đá khác cản dòng sông Quảng Trị ở vùng Ba Lòng lại được gọi là "Hòn Mệ", tên này liên quan

đến một huyền thoại mang đặc tính địa danh. Nhưng hình như người ta lại đặt tên cho hòn đá để vỗ về vị thần ở trong đó.

Chúng tôi cũng dựa trên một chứng lý khác để giải thích lối dùng phản ngữ. Họ dùng là để khỏi xúc phạm đến thần. Xin đơn cử một ví dụ ghi nhận được ở Quảng Bình. Một con cá voi dạt vào bờ. Đối với người Việt, loài cá này là một linh vật và được thờ kính. Vài hôm sau, khối thịt và đầu khổng lồ ấy bốc thối. Một người Công giáo đến xem, chịu không nổi khạc nhổ và mở miệng nói: "Hôi quá". Các người ngoại đạo liền trách: "Đừng khạc nhổ, như thế là phạm đến Ông, Ông đang toát mùi thơm". Như thế ít ra một vài trường hợp người ta dùng phản ngữ là để tôn kính. Trong cuộc sống hàng ngày lắm lúc cũng như vậy: khi một người bề trên vô ý gây thương tích cho người cấp dưới và để xin lỗi, ông ta nói: "Tôi làm bác đau lắm hả?", họ sẽ được trả lời ngay là: "Dạ không!" hoặc: "Không có gì!" cũng có thể "Dạ không hề dám" có nghĩa là "Không hề dám nói rằng bác làm tôi đau, tôi không bao giờ dám nhận lời xin lỗi của bác".

2. Một vài cách thức xua đuổi thần dịch tả:

Vào thời kỳ dịch tả, người ngoại đạo đều mang hoặc khâu cài trong người hoặc trên vành nón lá cây đồng đình (hoặc đùng đình) - Caryota urens - theo tự điển Génibrel, có nghĩa là cây cọ, nhưng không đúng với vùng Quảng Trị. Để giải thích việc này, người ta kể một hôm có gã chăn trâu nằm ngủ dưới cây

Caryota - đồng đình- hai con "ma" dịch tả đi ngang qua đó. Con ma này nói với con kia: "Bắt thằng này!" Nhưng con ma kia đáp: "Không khung! Hắn đang nằm dưới cây đồng đình, ta sợ cây nay lăm, rất sợ!" Từ đó họ kết lá đồng đình vào nón và như thế họ thường xuyên được che chở, bảo hộ nhờ cây này. Nếu tình cờ họ gặp đàn ma dịch tả, ma sẽ quay gót không dám bắt họ vì sợ cây đồng đình. Phương thức này được áp dụng ở Thừa Thiên và Quảng Bình.

Tôi cũng được biết thêm một cách giải thích khác: lá Caryota tiết ra rất nhiều "nước nhớt". Ai đội nón có cột lá đồng đình khi gặp thần dịch tả, chúng sẽ không bắt được, chất nhờn do lá đồng đình sẽ làm cho thần dịch tả "bắt tuột".

Việc này tương ứng với một lối giải thích khác mà tôi biết được. Ở chùa Phật làng Un Lói, người ta đã đặt trước bàn thờ hai thanh kiếm trong mùa dịch, nhằm để thần Ôn dịch hoảng sợ, một chậu đầy vôi, cũng để làm cho thần khiếp, rồi thì lá đồng đình - *Caryota*, lá "cây táy" hoặc "cây ráy", *Arum indicum*. Theo tự điển Génibrel củ *Arum* ăn được, nhưng ăn vào những năm đói, chúng rất ngứa, cho cảm giác phỏng cả miệng khi ăn. Tôi được giải thích là quỉ thần khi thấy lá cây *Arum* sẽ bỏ chạy vì nhớ đến cảm giác ngứa phỏng của củ cây này.

Các sự kiện ấy chứng tỏ quỉ thần, nguyên nhân của dịch tả, trong tâm tư người Việt cũng cùng thân phận với con người, cũng cùng có những khốn cùng nho

nhỏ. Một sự kiện khác cũng tương tự như thế: người ta cột trước cửa nhà có người mắc bệnh đậu mùa, hoặc một bệnh trầm trọng, hoặc đàn bà sinh đẻ, một cành cây gai, thường là "cây dứa", *Pandamus odoratissimus*. Ác thần nếu muốn vào nhà hại người bệnh sẽ sợ bị chích mà không dám vào. Không biết người ta có dùng cây có gai trong trường hợp dịch tả không. Nhưng cây đồng đình - *Caryota* và cây ráy - *Arum* thì như thể có thể chống được thần dịch tả. Cũng vào thời gian dịch tả, người Việt còn cài cây tóc tiên vào nón (*Liniopa sipicata* hay là *Ophiopogon spicatus* theo tự điển Génibrel). Người ta giải thích là cây này có hiệu lực làm mát đầu vào thời dịch bệnh, có người cũng còn tin tưởng chắc là giống cây này làm vô hiệu "khí", vô hiệu sự phóng xuất và các hung hoạ lan toả trong khí trong thời kỳ ôn dịch. Việc sau đây có liên hệ đến cây ném chứng tỏ điều ấy. Lá cây *Liriopa* hoặc *Ophiopogon* (tóc tiên) quả là có giống lá cây ném và củ cũng giống nhau.

Vào thời dịch bệnh, họ mang quanh cổ xâu củ ném (hay nén), họ cây hẹ. Lý do là để giảm nhẹ các ảnh hưởng độc của thời dịch bệnh, làm "nhẹ khí". Từ Hán Việt "khí" tương ứng tiếng Việt là "hơi", trong ngôn ngữ hàng ngày chỉ những gì bốc ra, xông lên từ các hữu thể bất động hoặc động vật, hoặc từ trời, đất...

Người Việt đã gán cho ý nghĩa vật chất nhất là vào thời kỳ dịch bệnh, một ý nghĩa siêu nhiên. Những hơi bốc thiên nhiên và vật thể luôn được xem như có một

ảnh hưởng sâu kín, nhiệm mầu, siêu nhiên trên thân phận con người, đặc biệt là đối với sức khoẻ của họ. Từ "nhẹ" có ý nghĩa như cái gì "dễ chịu được, vô hại". Khi người ta bảo rằng xâu củ ném làm nhẹ "khí", có nghĩa là mùi rất hăng của củ ném vô hiệu hoá được chướng khí độc hại. Những hơi độc, theo nghĩa vật lý, đang lan toả trong thời dịch bệnh, nhưng lại cũng còn có ý nghĩa là cây này có sức huyền bí, siêu nhiên đẩy lùi các ảnh hưởng nguy hại, nhiệm mầu và siêu nhiên gây ra dịch tả.

De Groot[1] cũng giải thích như thế về tục lệ người Trung Hoa vào dịp lễ mùa hạ thường treo trước cửa một bó thạch xương, lá ngải, hương và tỏi. Các loại cây ấy có mùi vị hăng nhằm để xua đuổi các bệnh tật truyền nhiễm bằng hiệu quả vật lý của chúng và đồng thời cũng xua đuổi các lực lượng gây hoạ vô hình.

Một tục lệ khác, cửa ngoài sân, ngoài vườn, trước mặt, hoặc cây cối, trúc tre gần cửa, và mặt ngoài nhà đều được quét vôi.

Mấy tấm chắn cửa mui thuyền cũng được quét vôi, vẽ sơ sài hình người, hoặc các loại chữ thường thấy trên các bùa phép, cũng có khi là một hình tròn có chấm giữa, hoặc hình vuông, hình thoi, cũng có trường hợp chỉ đơn giản vài chấm, sổ vài vạch.

Việc dùng vôi không chỉ chống bệnh dịch tả mà còn nhiều bệnh khác. Nó mang một tính cách tôn

---

[1] *Les Fêtes annuellement célebrées à Emouy*, tập I, trang 333 - 339, tập II, tr. 639.

giáo. Không phải là một biện pháp vệ sinh nhằm để khử trùng. Chứng cứ là các quan chức tỉnh lỵ đã ra lệnh quét vôi trên vách và rải sỏi trên sàn nhà. Các tín hữu Công giáo cho rằng đó là một biện pháp dị đoan không biết có nên làm không và tôi phải trấn an họ. Chậu vôi mà tôi đề cập đến trên đây được đặt trong chùa làng, bên cạnh hai thanh gươm và lá đồng đình, lá ráy; những thứ lá này là để làm quỉ thần sợ. Như thế rõ ràng là vôi có hiệu lực siêu nhiên xua đuổi ác thần.

Vậy hiệu lực siêu nhiên ấy là do màu trắng của vôi hay do chính bản chất của vôi? Mục đích chính là để làm quỉ thần sợ hãi. Màu trắng là màu tang chế nên có thể cho rằng màu ấy là điềm xấu, làm cho quỉ thần sợ. Nhưng chắc là chính bản chất của vôi có một hiệu lực siêu nhiên. Có thể xem đây là một trường hợp tương tự với việc dùng ném trên kia. Người Việt cho vôi có tác dụng khử uế. Đặc tính tự nhiên ấy liên kết với đặc tính siêu nhiên khử tà ma dịch tả. Việc dùng vôi cũng như việc dùng lá ráy, lá đồng đình, các thứ cây này hình như chẳng có đặc tính tự nhiên khử trùng hoặc chữa trị gì cả.

Để khử trừ và làm kinh sợ ác quỉ, người Việt còn cho xây dựng nhiều phương cách khác. Họ treo trước nhà bệnh nhân hoặc sản phụ một cái om bể để quỉ thần sợ và quay gót. Để chống việc ma quỉ vào bắt trẻ con, người ta treo da rắn trong nhà. Các đồ vật xấu xí ấy làm cho quỉ thần khiếp sợ.

Thần dịch tả ở khắp nơi hằng hà sa số. Chúng thường xuyên rình rập, nhất là về đêm. Chó thấy và sủa. Khi chó sủa trăng, người ta lại nói "chó sủa ma". Ở Quảng Bình, người ta thường bảo là đêm đêm cứ nghe từng đoàn, từng lũ chạy khắp nơi. Chúng bảo nhau: hãy vào nhà này... hãy vào nhà kia... Thế là hôm sau được tin một số người chết[1]. Vì thế người Việt rất sợ gặp ác quỉ vào ban đêm. Đang đêm, họ không dám nói, sợ làm chúng lưu ý. Có đuốc, có đèn và cả dao rựa mới dám ra đường. Một hôm có đến bốn năm người ngoại đạo đến đánh thức một linh mục bản xứ, tay cầm dao rựa, giáo mác. Thoạt đầu, linh mục sợ hãi. Hóa ra họ tìm linh mục để đến chăm lo cho một người thân thích Công giáo. Họ mang khí giới để làm cho quỉ thần dịch tả khiếp sợ nếu gặp. Một người Âu sống trong thị xã nói với tôi là cậu trai giúp việc trong nhà ông ta thường ngày chẳng biết kính thần sợ quỉ là gì, nhưng vào mùa dịch thì chỉ đi ra ngoài vào ban đêm nếu có hai người cùng đi và có đèn đuốc. Một hôm tôi qua chợ Quảng Trị khoảng chừng 8, 9 giờ tối, đúng vào lúc dịch nặng nhất, đâu đâu cũng vắng vẻ đìu hiu. Mọi nhà đều đóng cửa then cài, không một ánh đèn. Thường thường thì từng đàn trẻ con đùa chơi cãi cọ, từng đám người hóng mát, chuyện trò tranh luận

---

[1] Trong bài này, tôi thường đơn cử những vụ việc ở Quảng Bình. Có thể tìm đọc trong *Croyances et dictons populaires de la vallée du Nguồn Sơn* (Tín ngưỡng và ngạn ngữ dân gian trong vùng thung lũng Nguồn Sơn) và trong *Coutumes populaires de la vallée du Nguồn Sơn* (Tập tục vùng thung lũng Nguồn Sơn).

trước ngưỡng cửa... nay chỉ còn yên lặng chết chóc, ai ai cũng nín kín mít trong nhà, sợ thần dịch tả.

Còn một phương thức khác để tránh các cuộc gặp gỡ tai họa. Khi phải ra ngoài đường ban đêm, tay phải nạm chặt, đầu ngón cái bấm mạnh vào lóng cuối ngón giữa. Làm thế người ta "*không sợ ma*". Cho dù nếu gặp, ma cũng không hại được người. Một tín đồ Công giáo biện bạch trình bày về các ứng xử có tính cách dị đoan này nói với tôi là lóng cuối ngón giữa liên hệ mật thiết với *ngũ tạng*: tim, gan, phổi, thận, lá lách. Nhưng anh ta lại không giải thích là làm thế nào mà việc bấm lóng tay vào đầu ngón cái lại phòng giữ được ngũ tạng khỏi thương tổn. Ngoài ra chẳng còn giải thích nào khác.

3. Quàn (chôn cất nửa vời)[1]

Từ "*quàn*" trong Hán Việt được dịch là "*tuẩn*" [殯]. "*Tuẩn*" theo tự điển Trung Hoa có nghĩa là "đặt người chết vào quan tài; xác chết trong quan tài đợi mai táng; cử hành tang lễ v.v..." Nhưng không có nghĩa nào tương ứng với từ Việt, "*quàn*", trong lối hành xử được trình bày sau đây.

Tôi xin phép được diễn giải từ "*quàn*" là "việc chôn cất nửa vời". Các chi tiết nghi thức cử hành sẽ chứng minh cho việc diễn giải của tôi.

Có hai cách quàn: *Quàn hạ và Quàn thượng.*

---

[1] Chú thích của chúng tôi. Các từ được in nghiêng trong bài khảo luận là chính từ của tác giả dùng bằng tiếng Việt.

Quàn hạ như sau: Người ta đặt xác chết sau khi được bọc rớ hoặc lưới, may miệng lại, hoặc đặt vào miệng một nắm kim. Trên nắp hòm, khoảng ngang ngực người chết, người ta mở một lỗ và nhét qua đó một ống tre. Khi hạ quan tài, hạ cẩn thận cho đầu ống tre lên khỏi mặt đất để khí thông với xác chết.

Quàn thượng thì khác hẳn. Sau khi đặt xác chết vào quan tài một cách thông thường, chẳng có nghi lễ gì đặc biệt và sau khi đào xong phần mộ, người ta lót trên hầm mộ vài tấm ván, rồi đặt quan tài lên trên mặt đất, không chôn. Bên trên dựng một chòi tranh, bảo vệ mưa nắng. Tôi không biết là trong trường hợp này xác chết có bị bọc lưới và khâu miệng không.

Cả hai trường hợp trên là để tránh việc "*chết trùng*".

Chết trùng có hai loại: *trùng nhẹ và trùng nặng.*

Trùng nhẹ trong trường hợp *trùng tang*. Chẳng hạn trong gia đình có ba anh em trai - tôi lấy người em làm ví dụ thế thôi, chứ mọi thành phần thân thuộc khác đều có thể bị *trùng* - người anh cả chết năm ngoái, vào một ngày chu kỳ nào đó và người ta để tang một cách thông thường vào ngày chu kỳ ấy. Năm sau, hay ít năm sau, một người em khác chết cũng chính vào ngày chu kỳ ấy và người ta cũng chịu tang cũng cùng chính ngày. Để *trừ trùng,* thì đối với người chết thứ hai này người ta phải quàn hạ. Trùng nhẹ thì *dùng quàn hạ.*

Trùng nặng là khi trong gia đình có hai anh em sinh trong cùng một năm, *trùng năm,* nghĩa là cùng một can chi, cùng chịu một ảnh hưởng, trường hợp sinh đôi hoặc cũng có thể vào một chu kỳ cách nhau. Nếu một trong hai chết đi, vì *trùng năm* nên sợ người kia chết *trùng tháng, trùng ngày*, hoặc *trùng giờ,* nghĩa là vào tháng, ngày, giờ trùng với năm của người chết. Nói cách khác là sợ việc *trùng năm* còn tiếp tục do trùng tháng, trùng ngày, trùng giờ. Để *trừ trùng* thì phải *quàn thượng* vì đó là trường hợp *trùng nặng*.

Các việc ma thuật này có nhiều chi tiết lý thú đáng nghiên cứu. Có cả một quyển *sách trùng* khá phổ biến, nhưng tôi không có được. Đây là một vài giải thích tản mạn tôi đã ghi nhận được:

Có một thần gọi là *thần Trùng*. Khi có một người chết trùng, thần Trùng xuống hạ giới dưới hình thức một con rắn nằm cạnh quan tài để dò hỏi người chết. Người ta thường thấy có rắn gần các quan tài *quàn hạ*. Đó chính là thần Trùng thường trực ở đó, nhằm dò la người chết để biết thông tin về những người còn lại trong gia đình, còn bao nhiêu người sống, sức khoẻ họ ra sao v.v... Nếu người chết được chôn cất hẳn thì chắc hẳn anh ta sẽ không cầm được mà trả lời lớn tiếng từng câu hỏi. Nhưng bây giờ vì bị chôn vùi nửa vời thì thần Trùng sẽ không có được câu trả lời nào. Thần Trùng đành ở lại đó, không thể mang hồn người chết theo được, cứ mãi đợi chờ, và nhờ thế không thể hại được người còn sống đang ở trong tình trạng

trùng với người chết. Quả thật thì chẳng có gì rõ ràng cho lắm, nhiều điều còn mù mờ. Có điều chắc chắn là đối với trường hợp quàn hạ, việc may miệng người chết rõ ràng là để họ khỏi trả lời thần Trùng. Việc bỏ kim vào miệng cũng cùng một mục đích. Vật dụng này cũng được xem có hiệu quả, có nghĩa là miệng đã bị khâu lại, và như thế là hết ăn nói. Một trường hợp ma thuật cũng vui vui.

Trường hợp để ống tre thông quan tài với không khí là để người chết khỏi *tức tối*. Theo nghĩa vật lý của từ này là sự khó thở, sự đè nén; về tinh thần là sự tức mình, bực dọc, giận dỗi. Họ đã giải thích cho tôi như thế. Nhưng làm thế nào để tránh được sự tức tối giận dỗi ấy? Có thể là như thế này: người chết được chôn không trọn vẹn, và vì thế không về cõi âm được, thực tế là như vậy, vì anh ta còn bị thần Trùng canh giữ, mà rồi lại cũng không còn ở thế giới này nữa, vì thế anh ta ở vào một tình thế lửng lơ, ít nhiều còn lệ thuộc vào thế giới người sống. Vậy thì để tránh cực hình đối với người bình thường đó là thiếu không khí. Và như thế, anh ta đỡ tức tối, khỏi phải làm điều dữ đối với người sống vì biết đâu anh ta có thể trả thù.

Quả vậy, việc bọc người chết bằng lưới và việc tin tưởng người chết khi bị chôn không trọn vẹn như thế có thể trở về để trả thù người còn sống vì bị đối xử tệ. Vậy thì phải giam, phải trói người chết như một con thú dữ ngỏ hầu không thể cựa quậy làm hại được người. Họ đã giải thích cho tôi như thế và cho biết

thêm kẻ chết ấy sẽ không còn có thể trở thành thuộc hạ của *Diêm Vương* [閻王] để mưu hại người.

Việc hồn người chết đi vào *Diêm Phủ* [閻府], họ tin là các hồn linh phải qua nhiều phẩm trật trước khi gia nhập vào đạo linh quân của Diêm Vương. Trước hết anh ta chỉ là một thỉnh nguyện viên và với danh vị này thì chẳng có trợ cấp bổng lộc, lương thực gì cả. Vì thế mà trong giai đoạn đầu sau khi quá cố, người ta phải cúng thức ăn ngày ba bữa để anh ta sinh sống. Dần dà, anh ta được sử dụng trong một vài công việc thứ yếu, và được cấp phát lương thực. Và vì thế, việc cúng có thể cách quãng rồi bớt dần. Cuối cùng anh ta sẽ được chính thức kết nạp vào đạo linh quân, được chu cấp toàn bộ. Việc cúng quảy do người thân chỉ còn thực hiện vào ngày đầu năm hoặc ngày giỗ, rồi dần dà vô hiệu... Người ta còn bảo, trong thời gian 60 năm sau khi mất, hoặc đối với người chết dưới 60 tuổi, thì phải cúng bốn bát cơm, một bát cho người chết, ba bát kia cho 3 người lính canh giữ hồn người chết dưới Diêm Phủ. Sau 60 năm, hồn không còn bị canh giữ nữa nên chỉ còn cúng một bát mà thôi.

Nhiều vụ việc tôi đã thu thập được ở các nơi chứng tỏ hồn người chết trở về quấy nhiễu người sống. Ở làng Vệ Ngãi tỉnh Quảng Trị, một gia nhân chết, bà chủ nhà đã ném vỡ một bình đất khi quan tài vừa ra khỏi sân nhà. Nghi thức ấy nhằm làm hồn hoảng sợ mà không về quấy nhiễu người trong nhà. Ở làng Đặng Đế tỉnh Quảng Bình, người ta quay quan tài

nhiều vòng hoặc đi vòng vo khi mang quan tài ra huyệt nhằm để hồn không tìm ra được đường về. Rất phổ biến là việc không đưa quan tài đi theo cửa ngõ thông thường mà trổ một cửa khác bên hàng dậu, sau đó rào lấp lại, cố ý cho hồn người chết không tìm được đường về mà vào nhà.

Để kết thúc về việc chôn *quàn*, cũng xin kể thêm là ở làng Bích La tỉnh Quảng Trị, có một cây đại thụ cạnh đó người ta hay chôn quàn nửa vời kiểu này. Người ta đồn rằng có rất nhiều ma và tối đến nếu phải đi ngang qua, không ai là không run sợ.

Việc chôn *quàn* kiểu này không chỉ dành riêng cho người chết vì dịch tả, mà cho hết mọi trường hợp chết *trùng*, dù là bệnh gì.

4. Con nộm

Từ *nộm* thêm mạo từ vào gọi là *con nộm*, theo tự điển *Taberd* được diễn giải bằng tiếng La tinh "*simulacrum arundineum quod in defunctorum parent-um memoriam conficiunt ethnici, et deinde succend-unt*" (hình bằng tre mà người ngoại giáo làm vào những dịp kỵ giỗ người thân quá cố và sau đó đốt đi[1])

Theo định nghĩa ấy thì nghi thức này, người Việt thực hiện vào các giai đoạn nào đó trong năm, hoặc sau khi có người chết, nhưng chỉ dành cho các gia đình giàu có mà thôi. *Con nộm* được làm bằng tre và

---

[1] Nguyên bản bằng tiếng La tinh, không được dịch ra tiếng Pháp. Chúng tôi phiên dịch từ tiếng La tinh.

giấy, thể hiện những gì phục vụ cho con người khi còn sống: nhà cửa, bàn ghế, áo xống, ngựa trâu, cối xay v.v... Ngoài ra còn có những *con nộm* cũng bằng tre và giấy như là những con búp bê hay người giả từ 30 phân đến 1 mét biểu hiện cho gia nhân phụ trách các đồ dùng kể trên. Chẳng hạn có con thì chăm sóc trâu ngựa, con khác thì xay lúa giã gạo hoặc đi lấy nước v.v... Các vật này là để cúng gửi cho hồn người chết. Các *con nộm* sẽ là gia nhân phục vụ hồn bên kia thế giới. Tất cả đều được thiêu đốt như tôi nói trước đây.

Nhưng những *con nộm* cũng còn được dùng trong mục đích hơi khác đó là khía cạnh chúng tôi đang nghiên cứu.

Ngay sau khi trong nhà có người lâm bệnh, hoặc là do dịch tả, hoặc là do bệnh gì khác, người ta đi mời thầy bói hay thầy phù thủy để biết nguyên nhân của bệnh. Sau những nghi lễ rườm rà nhưng tôi không rõ chi tiết, thỉnh thoảng - chứ không phải luôn luôn - thầy đưa một vài phán quyết, chẳng hạn như tướng quân này - đầu lĩnh của ác thần gây dịch bệnh - hoặc con ma kia - linh thần của am miếu chùa chiền nào đó - hay hồn thiên tổ tiên, hoặc người thân thuộc nào đó vừa quá cố, thường là hồn của bà cô, một nhân vật như đã đi vào huyền thoại; và theo tín ngưỡng người Việt, là người hay bắt tội con cháu mình vì đã lơ là cúng lễ... Thầy bói cho biết nhân vật siêu nhiên ấy hay muốn *bắt* người bệnh, nghĩa là bắt chết đi để mang về Diêm Vương biến thành gia nhân hay kẻ

hầu hạ. Họ cần được phục dịch và tìm bắt người bệnh. Người ấy hoặc phải chết hoặc ít ra người ta phải thoả mãn nguyện vọng của họ bằng cách khác. Bởi lẽ ấy người ta phải dùng *con nộm*. Họ đòi bắt người bệnh, người ta cho họ hình tượng của người ấy, cúng cho *con nộm* để thế cho con người. Vậy thì *con nộm* là vật thay thế. Khi *con nộm* đã được làm xong, người ta cúng cho vị thần do thầy bói chỉ định các vật phẩm thông thường như rượu, xôi, thịt, vịt, gà, giấy vàng bạc, hương trầm. Có thể cúng hoặc ở mộ người chết, hoặc ở chùa, ở nhà tùy theo thầy bói chỉ bảo. Sau khi thắp hương, chủ lễ vái 4 lạy, đoạn quì gối khấn dâng: "Lạy ngài, nhà con có người lâm bệnh. Xin ngài khấn nhậm các lễ vật này với *con nộm* và tha cho người bệnh" Ông ta đứng dậy, vái lạy 4 lạy rồi đốt giấy vàng bạc và cả *con nộm*. Các lễ vật khác được mang đi ăn.

Như ta thấy, cả hai trường hợp, việc sử dụng *con nộm* rất giống nhau, chỉ khác nhau một chút. Trong trường hợp sau, người ta cúng *con nộm* để thay người thần muốn bắt đi; trong trường hợp đầu thì các *con nộm* vẫn là con vật thay thế, nhưng thay thế cho những người không được chỉ định rõ ràng, được gửi tới hồn người quá cố vì nghĩ rằng họ có nhu cầu; gửi đi là để dự phòng, hoặc thuần túy do lòng hiếu thảo, hoặc sợ bản thân họ lại đến tìm, nghĩa là đến bắt đi những bà con còn sống. Những giải thích này nhằm cắt nghĩa tại sao tôi đã dịch từ *con nộm* bằng "mannequin-

remplacant" (hình nhân thay thế). *Con nộm* chẳng qua là vật thay thế.

Sự việc cần được nghiên cứu sâu hơn.

Khi hỏi tại sao người ta đốt *con nộm*, tại sao không chôn nó đi hay để gần mồ mả, hoặc để trong chùa cúng hồn hoặc cúng thần, thì tôi được trả lời: *Đốt mới tiêu*. Động từ Hán-Việt *tiêu* [消] có nghĩa là tan biến, hủy hoại, biến đi, tiêu hủy... Chẳng hạn như củ khoai trồng xuống đất, sẽ *tiêu* hủy đi rồi biến mất, mọc thành cây, cho củ mới. Đinh nhọt được nặn ra rồi *tiêu* đi; thực phẩm ăn vào tiêu hóa rồi biến đi, *tiêu*, hoặc cứ còn trong bụng, *không tiêu*; một đứa con phá sản *tiêu* cả gia nghiệp; một người thợ làm, cốt chỉ trang trải những chi phí thường nhật, *vừa tiêu*, v.v... Từ này diễn đạt sự tan biến, vì vậy chỉ có đốt mới *tiêu* có nghĩa là "chỉ có cách đốt, *con nộm* mới tiêu hủy được". Mục đích khi đốt *con nộm* là cốt làm cho nó biến mất, hủy diệt, nhưng không phải là một sự biến mất tiêu hủy hoàn toàn. Khi đốt *con nộm*, nó không còn trên dương thế này nữa, không ai dùng nó được nữa, nó chẳng còn gì ở bên này, nhưng ở bên kia nó vẫn còn, vẫn dùng được, vẫn phục vụ như thường. Ta đừng quên là *con nộm* thay thế cho một người còn sống mà hồn hoặc thần muốn bắt đi để phục vụ. Nếu *con nộm* biến mất hẳn, hoàn toàn bị hủy diệt, không còn đâu đó nữa thì hồn hoặc thần đang đòi hỏi người sống đang lâm bệnh phải phục dịch, muốn bắt người ấy để làm tôi tớ. Họ sẽ thất vọng chờ đợi thay vì được thỏa

mãn với việc cúng tế. Họ sẽ tăng bất mãn, sẽ trả thù, và việc cúng tế sẽ có những hiệu quả trái ngược với lòng mong muốn.

Việc đốt *con nộm* chỉ làm nó biến mất trên thế giới này mà thôi. Người ta đốt nó để chuyển đến cho những ai đòi hỏi, nói đúng ra cho những ai đòi hỏi chính người mà *con nộm* thay thế. Đốt để chuyển qua thế giới bên kia. Nộm đốt đi, trên thế gian này chẳng còn công dụng gì nữa, nhưng bên kia thế giới nó trở thành hữu dụng cho những hữu thể siêu nhiên có nhu cầu. Khi một người cõi dương bị các hữu thể siêu nhiên bắt thật sự, chuyện gì sẽ xảy ra? Người ấy chết đi, có nghĩa là biến khỏi đời này và qua thế giới bên kia; vậy thì cũng phải bằng cách tương tự, *con nộm* phải biến khỏi đời này. *Con nộm* phải được biến đi đó là điều kiện *tất yếu (sine qua non)* không thể không có được trong việc chuyển dịch qua thế giới bên kia. Nhưng không phải chuyển khơi khơi: chủ lễ phải lựa lời, lựa nơi để xác định chuyển gửi tới cho ai. Chỉ có sai lầm trong việc chuyển gởi là do thầy bói nhầm lẫn khi chẩn đoán và *con nộm* đã được chuyển gởi tới hồn hoặc thần chẳng cần gì đến sinh mạng người bệnh mà ông ta đang cứu chữa. Trong trường hợp ấy thì *con nộm* vô dụng, người bệnh chết là do hồn hoặc thần cần người ấy đã đến bắt đi và vì thầy bói không biết hồn nào, thần nào. Ngoài trường hợp sai lầm ấy, một khi *con nộm* đã được trực tiếp chuyển đến đúng hồn hay đúng vị thần đang cần người ấy, bệnh nhân nay được nộm thay thế sẽ được chữa lành.

Còn việc thiêu đốt thì có phải là một điều kiện *tất yếu (sine qua non)* của việc chuyển *con nộm* qua thế giới bên kia không? Thật khó mà có được một câu trả lời chính xác. Nhưng hiển nhiên là, đối với người Việt, việc thiêu đốt xem ra là phương cách đơn giản nhất, tự nhiên nhất, chắc chắn nhất để làm *con nộm* tiêu đi. Trường hợp để trên mộ chẳng hạn thì *con nộm* sẽ còn lại đó lâu hơn; chưa nói đến chuyện có ai đó sẽ xúc phạm đến làm mất đi cứu cánh riêng của nó và do đó không còn dành riêng cho hồn hoặc thần đang cần đến nó, và lễ vật sẽ trở thành vô nghĩa. Chôn đi thì cũng tiêu nhưng thời gian không ít thì nhiều sẽ dài hơn. Trong lúc chờ đợi hồn hoặc thần sẽ không có *con nộm* để phục dịch, từ đó bất mãn, họ có thể về bắt người bệnh; do đó vô hiệu hóa, hoặc của lễ có thể mất tính hữu hiệu. Cũng có thể vì *con nộm* làm bằng tre, bằng giấy và nếu muốn nó tiêu biến đi thì thông thường nhất là đem đốt; việc tiêu biến sẽ rất chắc chắn và tức thời, tiêu biến hoàn toàn ngay trên dương gian. Lại nữa, việc chuyển *con nộm* qua thế giới bên kia cũng chắc chắn: không ai dùng nó được ở đời này, cho nên cũng chẳng có ai có thể chuyển hướng mục đích của nó.

Trước đây chúng ta đã thấy các lễ vật vua tế trời[1] cũng bằng con đường hỏa thiêu: "Một quan viên bước

---

[1] Xem "Tế Nam Giao" trong *Về văn hóa và tín ngưỡng truyền thống người Việt*, Nxb Văn hóa Thông tin, Hà Nội, 1997 (Ghi chú của chúng tôi).

tới trước ngai Hoàng đế; kính cẩn cầm thẻ ngọc màu thiên thanh, rồi bước lui để cúng gởi thần". Việc cúng gởi cũng thực hiện bằng con đường hỏa thiêu.

Ta có thể tự hỏi người Việt đã hiểu việc chuyển gởi ấy như thế nào và thao tác nó ra làm sao.

Theo một số giải thích thì sự việc theo họ rất tự nhiên và đơn giản. Khi Lý trưởng do quan trên bổ nhiệm lâm bệnh, ông ta được viên chức thuộc cấp thay thế; khi một dân đinh nào đó trong làng bị chỉ định đi làm tạp dịch ở một nơi nước độc chướng khí nào đó, anh ta thuê một ai đó thay mình. Trường hợp *con nộm* cũng y như thế. Một hồn, một thần nào đó đòi hỏi một người đi phục dịch, thì đúng là một khổ sai còn hơn ở một nơi rừng thiêng nước độc, vì phải thực hiện ở bên kia thế giới, phải bước qua cửa tử thần và không bao giờ trở lại. Bản thân người ấy hay những người thân thuộc cho người thay thế. Nhưng khó mà chọn một người bằng xương bằng thịt để thay thế thực hiện loại khổ sai kiểu ấy, người ta phải làm *con nộm* bằng giấy, kết quả vẫn thế. *Con nộm* thế người thần chọn; nó qua thế giới bên kia một cách thực thụ để thực hiện những công việc mà lẽ ra người bị thần muốn bắt phải hoàn thành. Quả thật thì đúng là chỉ áp dụng những thực tế của cuộc sống vào trong tôn giáo. Nếu người ta dùng một vật bằng giấy để thay thế, thì không hẳn vì tìm không được người thay thế bằng xương bằng thịt để làm khổ sai, mà vì tín ngưỡng người Việt về bản chất quỉ thần hay linh hồn

đã đưa đến việc cúng dâng những lễ vật ít nhiều hư hư ảo ảo phù hợp với bản chất lửng lửng lơ lơ, nhẹ nhàng bất định, mặc dầu rất thực, của các hữu thể ấy.

Có nên đi xa một chút để kết luận việc người Việt dùng vật thay thế bằng giấy ngày nay là do ngày xưa họ đã sử dụng người sống để thay thế dâng cúng thần linh hay linh hồn người chết không? Hay ít ra là có dân tộc -chắc hẳn là người Trung Hoa- đã có tập tục tế người và truyền dạy cho họ? De Groot[1] đã hậu thuẫn cho ý kiến này, trong những trường hợp hơi khác với trường hợp chúng ta đang nghiên cứu, nhưng có nhiều điểm tương tự. Ý ấy còn được minh xác khi nghiên cứu so sánh những tập tục các dân tộc sơ khai[2]. Nhiều lý lẽ và chứng cớ hỗ trợ luận cứ ấy. Tuy nhiên ở đây tôi đang muốn theo hệ thống trình bày mà tôi đang thể hiện và giải thích các sự kiện tôn giáo qua những thực hành hằng ngày. Theo phương pháp ấy, tôi thấy việc sử dụng *con nộm* để làm vật thay thế cũng y hệt trong những xử trí hằng ngày. *Con nộm* thay thế người bệnh, chứ nó không phải là một sinh mạng mà vào buổi sơ khai người ta thường hỏa thiêu để cứu người bệnh. Để giải thích cho việc chuyển giới và thay thế, có nên chấp nhận ý kiến cho rằng đó là một song

---

[1] *Les fêtes annuellement celebrees à Emouy* (Lễ lạc hàng năm ở Emouy), Tập II, tr. 645 - 646.

[2] Xem Tylor. *Civilisation primitive* (Văn minh sơ khai), Tập I, từ trang 539 (Đặc biệt nên xem Creel: *La naissance de la Chine* (Trung Quốc khai sinh).

hình, một linh hồn của *con nộm*, sau khi nộm bị hủy diệt sẽ vào bên kia thế giới để phục vụ các hữu thể siêu nhiên? Lý thuyết này rất phức tạp đối với người Việt. Hẳn rằng, theo tín ngưỡng của họ, người bệnh thần muốn bắt, nếu chết, sẽ thực thụ đích thân đi vào bên kia thế giới để phục vụ. Nhưng cho dù có đích thân thực sự vào đó đi nữa, thì cũng chỉ có hồn đi mà thôi. Cũng vậy *con nộm* khi đã được thiêu cũng thực sự trực tiếp chuyển qua phục vụ thần linh. Bằng cách nào? Có phải như là một linh hồn không?[1] Người Việt cũng chẳng tìm cách giải thích. Theo những điều họ giải thích thì *con nộm* qua phục vụ thế giới bên kia, thần linh lại có thêm một người tôi tớ hoặc một kẻ tùy tùng. Đó là một thực thể chẳng cần gì phải giải thích. Tôi nghĩ là mọi lý thuyết phức tạp hơn rút ra từ các dữ kiện có lẽ đều thiếu cơ sở. Alexandre de Rhodes, từ thế kỷ XVII cũng đã ghi nhận niềm tin vào sự chuyển gởi ấy khi viết[2]: "Người Việt quẳng bỏ đi nhiều đồ vật quí giá vào ngọn lửa và tin một cách phi lý rằng các đồ vật ấy sẽ quí đẹp hơn muôn phần khi được trao cho người chết ở một cõi khác. Họ cũng còn làm những ngôi nhà bằng tre, bằng giấy, trang hoàng lộng lẫy màu sắc, rồi đem đốt đi với niềm tin tưởng chúng sẽ được biến hóa diệu kỳ để trở thành những ngôi nhà thực sự cho các người quá cố họ muốn dâng cúng". Sự biến hóa diệu kỳ mà

---

[1] Về quan điểm này, hãy xem *Civilisation primitive*, sdd, Tập I, tr 554 - 578.

[2] *Tunchinensis historiae libri duo*, Tập I, tr. 69.

cha De Rhodes đề cập đã hàm chứa trong niềm tin của người Việt, nhưng họ thường không tìm cách giải thích. Đối với họ, *con nộm* cũng như nhà bằng giấy hoặc giấy vàng bạc, sẽ trở thành sở hữu để hồn hoặc thần sử dụng thực sự. Đối với họ, chỉ hiểu như thế là đủ rồi.

Lý thuyết tin tưởng chuyển gởi *con nộm* qua bên kia thế giới bằng cách thiêu hủy đi được ứng dụng cho mọi trường hợp khi người ta thiêu đốt vật gì đó để cúng dâng cho hồn người quá cố hoặc là thần linh: hỏa thiêu giấy vàng bạc, nhà cửa, tủ bàn, áo xống bằng giấy; rảy rượu cúng vào lửa... Thảy mọi trường hợp, các vật cúng tế đều được tan biến, và từ đó được chuyển dịch qua bên kia thế giới thành của cúng tế dâng hiến thực sự hữu hiệu cho các hữu thể siêu nhiên[1].

Tuy vậy tôi không nghĩ việc đốt hương trong các buổi cúng tế cũng giải thích theo kiểu này. Đây không phải là những vật dụng mà thần hoặc hồn cần ở bên kia thế giới. Việc đốt hương hình như không phải là một của cúng mà là dấu chỉ tôn kính đối với các bậc siêu nhiên được mời tới hiện diện với cúng lễ; đó là

---

[1] Về việc tiêu hủy đồ cúng, so sánh với *Civilisation primitive*, sdd, Tập I, tr. 562, phần ghi chú. Tác giả đơn cử trường hợp người Garos đập vỡ các bình đất trước khi ném vào mộ người con gái cùng với thi hài của cô ta. Họ cho rằng các bình ấy nếu không bị đánh vỡ thì chẳng ích lợi gì cho linh hồn cô gái. Quả đúng như tinh thần người Việt khi bảo rằng: "*đốt mới tiêu*".

một việc làm có tính cách tức thời, chẳng ảnh hưởng gì đến bên kia cả.

Cũng cần nói là có trường hợp người Việt dâng cúng thần linh những đồ mã bằng giấy ở am miếu mà không đốt. Việc ấy lại khác và được giải thích một cách riêng: Thần đang ngự trong am miếu, có ngai chạm trổ sơn son thếp vàng, dĩ nhiên là ngai để ngự, ít ra cũng ngự trong bài vị của am miếu, và như thế, vị thần đang ngự ở đó, tại chỗ, sử dụng các vật cúng dâng bằng giấy: áo mũ v.v...

Bởi thế, việc hỏa thiêu đồ cúng bằng giấy như là phương thế tiêu hủy đồ cúng và tiêu hủy đồ cúng là điều kiện *tất yếu* không thể thiếu được của việc chuyển gởi cúng lễ cho các thần linh. Tôi sẽ dùng lý thuyết này để áp dụng cho việc cúng các thức ăn, dĩ nhiên là có ít biến đổi.

Việc cúng lễ cho người quá cố lúc nào cũng gồm có thức ăn: thịt, cơm, trà, rượu v.v... và sau khi cúng, cả nhà đều ăn. Cũng thế, đồ cúng thần linh ở chùa, thần làng, hay các thần thánh linh thiêng nào đó, cũng gồm có thức ăn và được tiêu dùng ăn uống chung với nhau sau đó. Ở xứ này, khi nói đến nghi lễ tôn giáo là nói đến cúng lễ lương thực, nói đến cúng lễ lương thực là nói đến việc những người cúng lễ ăn uống chung với nhau sau đó. Giải thích như thế nào bữa cơm kết thúc một hành xử tôn giáo như thế? De Groot cho rằng trong các trường hợp tương tự như thế, biểu lộ tinh thần thực dụng và tiết kiệm của người Trung

Hoa, và dĩ nhiên, cũng của người láng giềng của họ, người Việt[1]. Có nên dùng lý lẽ ấy để giải thích việc ăn uống sau mỗi lần cúng tế và bảo rằng người Việt ăn của cúng vì không muốn phí bỏ đi?

Hẳn rằng người Việt không phải là không thích ăn uống chè chén. Một trong những trở lực mà nhà thừa sai thường gặp là chuyện tiệc tùng sau những lễ nghi. Việc thờ cúng tổ tiên, thần thánh bị lôi kéo vào cái bản chất tham ăn của bất cứ ai, đặc biệt là người Việt... Cúng hồn, cúng thần thì nhiều tiệc tùng. Cúng trời thì không tiệc không tùng. Đối với họ, đó là lập luận vững mạnh. Dẫu vậy, tôi không nghĩ rằng tinh thần tham ăn hay tiết kiệm là lý lẽ đích thực đưa đến tập tục ăn đồ cúng quảy.

Một lý lẽ khác rút ra từ những sinh hoạt bình thường khả dĩ cũng có thể chấp nhận. Ở những gia đình giàu có, chủ nhà ăn uống trước ở phòng dành riêng, hoặc cùng với khách mỗi khi có khách. Rồi đến

---

[1] *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy* (Lễ lạc hàng năm ở Emouy), Tập II, tr. 648. "*Theo thời gian, văn minh tăng trưởng đã đẩy lùi tập tục man dã mà lại tốn kém đó là tiêu hủy đi những gì đã thuộc về thần thánh; mặc khác, tinh thần truyền thống lâu đời và bảo toàn của người Trung Hoa lại rất chống đối việc đơn giản đoạn tuyệt cắt đứt với những gì người xưa đã bày ra. Bởi vậy họ đã biến cải những nghi lễ xưa đồng thời cũng quan tâm đến xu trào thực dụng tiết kiệm hiện hành và truyền thống dân tộc*". Ở đây De Groot muốn nói những lễ vật bằng giấy cúng cho người chết. Tôi tùy nghi ứng dụng lý thuyết của ông vào việc ăn uống sau mỗi lần cúng tế.

vợ con ăn riêng trong một phòng khác; sau cùng thì gia nhân ăn những gì còn lại ở trong nhà bếp. Cũng vậy, trong việc cúng quảy, thức ăn được bày biện ở gian danh dự, để các ngài tùy thích. tổ tiên được xem như là chủ gia đình, nên khi cơm nước xong, cứ xem như đó là một bữa cơm thực sự, phần còn lại được mang xuống cho hàng dưới để ăn, và sau đó đến lượt cấp dưới nữa ăn những gì còn lại như trong một gia dình. Lối giải thích như thế xem ra đúng hơn vì đơn giản, tự nhiên và phù hợp với tập tục hằng ngày. Nó cũng nói lên đặc tính chung của bữa ăn rất phù hợp với trường hợp cúng quảy tổ tiên: toàn gia đình đều dự tiệc, tổ tiên và con cháu. Đặc tính chung này, qua một vài dữ kiện khác cũng thấy ở việc cúng tế thần linh ma quỷ[1].

Tuy vậy tôi cũng xin đưa ra một lối giải thích thứ ba: các bữa ăn ấy nhằm mục đích làm tiêu tan các đồ ăn cúng để chuyển gởi được cho các hữu thể siêu nhiên.

Chúng ta đã từng thấy là điều kiện để chuyển gởi *con nộm* và các đồ cúng mã bằng giấy cho thần linh đó là sự tiêu hủy, sự biến mất; việc tiêu hủy ấy được thực hiện bằng con đường thiêu đốt, được thể hiện bằng từ *tiêu*. Như ta đã biết việc đồ ăn được tiêu hóa ta cũng dùng từ *tiêu*. Một đồ vật được dùng trong bữa

---

[1] Xem Farjenel: *Le culte impérial en Chine, Journal Asiatique* tháng 11-12, 1906, tr. 509 - 510, cách thức Hoàng đế và các quan hiệp thông trong lễ tế trời. Về điểm này, tôi không có dữ liệu liên quan đến việc tế thần làng.

cơm, hay một đồ vật được tiêu hủy qua ngọn lửa, cả hai đều được phá hủy, biến mất, hậu quả cuối cùng cũng được diễn đạt bằng cùng một từ, *tiêu*. Vậy nếu người Việt giải thích sự chuyển gởi đồ cúng qua thế giới bên kia bằng cách tiêu hủy chúng đi thì việc tiêu thụ những thức ăn cúng quảy rất gần với việc hỏa thiêu, nghĩa là làm *tiêu* đi, những đồ vật dụng bằng giấy cúng cho các thần linh; việc ăn uống chẳng qua là làm *tiêu* chúng đi, bằng cách ăn, bằng tiêu hóa, đúng như nghĩa của từ *tiêu*.

Cũng có trường hợp người ta thiêu đồ cúng thức ăn. Ta đã thấy trước đây, lễ vật Hoàng đế tế trời được thiêu đốt đi. Tôi được nghe kể là trong một số lễ cúng tế, người ta rảy rượu lên trên lửa khi đốt giấy vàng bạc. Về điểm này, tôi chưa có tài liệu chính xác, cần nghiên cứu thêm. Tuy vậy, việc thiêu đồ ăn cúng là có thật như việc thiêu đốt đồ mã bằng giấy.

Nhưng tại sao lại không thiêu hết cúng lễ thức ăn? Trên kia tôi đã nói, đối với người Việt thì thiêu là cách thức đơn giản, tự nhiên và nhanh nhất để làm tiêu hủy những đồ mã cúng gởi thần linh. Còn đối với lương thực thì cách nào là đơn giản, tự nhiên nhất? Dĩ nhiên không còn là thiêu nữa mà là ăn đi. Đồ mã bằng giấy thì đốt là cách tiêu hủy bình thường và nhanh nhất, *tiêu*. Đồ ăn thì cách hay nhất là tiêu hóa, cũng là *tiêu*. Cả hai trường hợp sự tiêu hủy đều nhằm chuyển gởi qua bên kia thế giới.

Các thức ăn cúng được chuyển gởi thực sự cho các thần linh dùng cũng như *con nộm*, sau khi thiêu hủy,

được chuyển đi phục vụ thần linh thế những công việc mà lẽ ra người sống mà thần muốn bắt phải đảm đương. Cả hai trường hợp chỉ cùng một giải thích.

Lý thuyết này trái ngược với lý thuyết mà Tylor đã minh chứng khi đề cập đến người Trung Hoa và người vùng Đông Dương[1]. Người Việt đã giải thích cho cha Bori, linh mục Dòng Tên đầu thế kỷ XVII, rằng "trong các đồ ăn gồm có hai phần: một đằng là bản chất tinh tế và một đằng là chất, lượng, mùi vị và nhiều thứ khác. Các linh hồn vô hình của người chết chỉ hưởng phần bản chất; đó là lương thực vô hình phù hợp với linh hồn vô hình. Trong các dĩa chỉ còn lại những gì thuộc giác quan hữu hình có thể cảm nhận, bởi lẽ các linh hồn chẳng cần gì các vật dụng hữu hình". Đúng như Tylor nhận xét, lối giải thích trên mang nặng tính chất suy diễn kinh viện. Tôi không thể hiểu rằng làm thế nào mà một người Việt, dù am tường triết học Trung Hoa, thường thì cũng hiếm, lại có thể diễn đạt theo vị Thừa sai kia được; cách phân biệt như thế chỉ quen thuộc đối với người Âu nào đã từng theo học triết lý kinh viện và rất lạ lùng đối với tinh thần người Việt. Ý niệm dân gian về *khí* và *hơi*, toát ra như là phần tinh túy của các hữu thể, có thể phần nào đó gần với ý niệm bản chất, tinh hoa, và đó là từ mà người Việt có lẽ đã dùng để lý giải với cha Bori; đó cũng chính là lối giải thích của một số người Việt ngày nay: Linh hồn chỉ hưởng *hơi* của

[1] *Civilisation primitive*, sđd, Tập II, tr. 53 - 54.

các thức ăn cúng. Nhưng đó là một lý giải khi bị đẩy vào đường cùng. Theo tín ngưỡng của người Việt, họ tin chắc rằng, dù không được giải thích, là thần linh không hưởng *hơi* thức ăn của cúng, mà thực sự ăn các của cúng ấy, y hệt như việc *con nộm* qua bên kia thế giới để phục vụ. Cứ nhìn vào tiến trình tín ngưỡng trong những nghi thức cúng người chết. Lễ cúng đầu được thực hiện một thời gian sau khi chết, trong lúc mà thi hài còn nằm trên giường chưa được liệm vào quan tài. Người ta chuẩn bị gạo trắng và vài đồng tiền; người dẫn lễ quì gối khóc; vị chủ lễ cũng quì gối xướng: "Xin phép được cúng cơm!" Họ cúi mình vái sát đất rồi đứng dậy; vị chủ lễ vén khăn lấp mặt người chết, mở hàm và người dẫn lễ cho vào miệng người chết bên phải, bên trái, rồi ở giữa, ba lần như thế, mỗi lần mỗi thìa gạo và một đồng tiền. Đoạn họ khép miệng người chết cẩn thận. Và do đó, thi thể linh hồn hay một trong những hồn của người quá cố, vẫn còn ở đó. Họ không hưởng *hơi* của cúng nhưng chính là bản chất của cúng, cụ thể là gạo, được đưa vào miệng. Rồi sau đó, khi thi thể được liệm vào hòm, hoặc khi đã được chôn cất và khi hồn đã nhập vào bài vị, người ta vẫn còn cúng cơm, thịt v.v... Họ không còn đút gạo vào miệng nữa, nhưng hồn vẫn thực sự dùng cơm, gạo như lần cúng đầu sau khi chết[1]. Hồn người chết hoặc thần thánh đã hưởng của cúng thức ăn như thế nào,

[1] Xem *Le rituel domestique des funérailles en Annam* (Tang gia lễ ở Annam) của cha Lesserteur, tr. 13.

người Việt chẳng bận tâm giải thích; có điều họ tin tưởng chắc chắn là các của cúng ấy được các ngài dùng thực sự.

Đó là cách giải thích của tôi về bữa ăn sau khi cúng, như là phương thức hủy diệt cúng lễ và qua đó chuyển gởi được cho các hồn hoặc các thần linh.

Tuy vậy có một chi tiết khác trong nghi thức cúng quảy ngược lại với lý thuyết này.

"Khi người Trung Hoa sửa soạn mâm cỗ thịnh soạn để cúng ông bà tổ tiên, họ chờ đợi các vị này đủ thời gian để thưởng thức của cúng, sau đó họ mới ngồi vào bàn[1]".

Cha Bori cũng đưa ra cùng một sự kiện: "Linh hồn người quá cố cũng cần thức ăn vật chất để tồn tại; bởi thế người Đông Dương hằng năm nhiều lần cúng giỗ thịnh soạn... Họ chờ đợi khá lâu để hồn người chết về vào chỗ để ăn uống[2]".

Cha Bori giảng đạo ở Đông Dương từ 1618 đến 1621. Vài năm sau cha De Rhodes, 1624 - 1645, cũng nêu lên cùng một sự kiện. Kể về việc quan Cung Trưởng Bắc Hà cúng giỗ tổ tiên của mình, người nói: "Et ita quidem usque ad sequentem diem, relinquuntur in mensis dapes, tunc enim satiato demum (ut ipsi delyrant) spiritu, omnis ille ciborum apparatus

---

[1] Xem Tylor: *Civilisation primitive*, Tập II, tr. 33 - 48.

[2] Tylor, sđd.

distribuitur primum in magnates, deide sua cuique militi pars, postremo quod reliquum est etiam plebeis[1]".

Phần nghi lễ được ghi nhận ở Quảng Trị thấy cũng có phần đợi chờ ấy. Trước bàn thờ tổ tiên, người ta bố trí hai bàn. Ở bàn trong là mâm cỗ thức ăn gồm xôi thịt; bàn ngoài là mấy chén nước trong, cau trầu, một ve rượu, mấy cái tách, hương đèn giấy vang bạc. Trước tiên họ đốt hương. Chủ nhà tiến đến trước các bàn vái bốn vái; ông ta quì xuống và *khấn*: "Hôm nay, con bày biện thịt cơm v.v...; kính mong linh hồn... (cha, mẹ hoặc tổ tiên) đến vui *hưởng* hoặc khấn nhậm". Ông ta đứng dậy, rót rượu vào tách và đặt giữa bàn để dâng cúng. Đợi một chút, ông ta lạy bốn lạy, rồi đứng dậy, rót trà vào chén, đặt giữa bàn, cúng. Rồi đợi một chút, lạy bốn lạy, đoạn đứng lên, đốt giấy vàng bạc, chấp tay vái hai vái và rút lui. Thịt cơm thì đã được cúng vì đã được đặt ở trên bàn trong. Sau đó mang tất cả ra và gia đình ăn của cúng.

Trong lễ nghi tang chế cũng thế. Khi an táng xong là lễ *Tế ngu*. Sau khi đã cúng bài vị ba tách rượu và cơm, người ta hạ màn xuống che bài vị; đó là lúc hồn dùng bữa; vì thế mà người ta hạ màn và con trẻ thì

---

[1] *Tunchinensis historiae libri duo*, Tập I, tr. 68.
Đoạn này trong nguyên bản để nguyên bằng tiếng La tinh, tác giả không dịch ra tiếng Pháp. Chúng tôi xin phép được dịch như sau: *Và như vậy cho đến hôm sau, tiệc được để trên bàn, vì linh hồn đã được no thỏa, mọi của cúng được đem phân chia, trước là cho hào mục, sau đến binh lính, người nào phần nấy và cuối cùng là thứ dân.*

tránh xa ra. Chủ lễ tiến đến trước khám để bài vị và đứng ngoài màn, xướng mời ba lần. Một lúc sau, người ta vén màn lên; một vị hành lễ rót trà và nâng lên cúng. Một người khác đến khám đặt bài vị khấn lời tạ ơn[1]. Cúng 100 ngày và vào lễ giỗ cũng như thế[2].

Họ chờ đợi; vậy hồn dùng bữa cùng lúc đó. Như thế thì không cần chuyển gởi sau khi cúng; và việc ăn của cúng, theo lý thuyết của tôi, là để chuyển gởi đồ cúng bằng cách làm tiêu hủy chúng, việc này hoàn toàn độc lập với của cúng. Tôi cũng không giấu giếm sự phản bác của mình. Vả lại, đối với người Việt, sau khi vái vái cuối cùng, thì nghi lễ đã được kết thúc và bữa ăn sau đó chẳng liên quan gì.

Dầu vậy tôi cũng nhất quyết tin rằng lý thuyết về bữa ăn như là phương tiện chuyển gởi thực phẩm cho thần linh là một điều rất có thể.

Ngoài những lý lẽ mà tôi đã trình bày, tôi cũng xin lưu ý là từ mà người Việt mời các linh hồn tổ tiên về dùng bữa đó là động từ *hưởng* [享]. Theo tự điển Trung Hoa, ở thể chủ động là "dâng của cúng quảy cho người chết, dâng cúng"; ở nghĩa thụ động có nghĩa là "nhận cúng lễ, vui lòng khấn nhậm", suy rộng ra là "vui hưởng". Người Việt tin "vui hưởng" là nghĩa đúng, do đó, "ăn ngay lúc ấy"; nhưng hình như nghĩa chính xác đúng ra là "chấp nhận, nhận lễ vật", để rồi hoặc là

---

[1] Lesserteur, sdd, tr. 37.

[2] Lesserteur, sdd, tr. 38, 40, 41.

hưởng tại chỗ lúc ấy, hoặc là sau đó, khi đã được chuyển gởi đi[1]. Tôi xin lấy chứng cớ là nhiều khi người Việt thường mang của cúng để dùng đồng tiền xin quẻ bói[2], để xem hồn hoặc thần đã thực sự đến ăn uống chưa, nghĩa là họ đã khấn nhậm lễ vật chưa.

Từ sự kiện ấy rút ra được một lý lẽ khác: người Việt tin tưởng là hồn và thần linh ăn thực sự những của cúng. Các cỗ mâm dâng cúng cho thần thánh trở nên linh thiêng, và các đồ mã bằng giấy cũng y hệt như thế. Không người Việt nào dám lấy làm của riêng những cúng lễ bằng giấy hoặc các cúng lễ khác mà không nghĩ rằng đó là một trọng tội. Họ tin là sẽ rước lấy những sự trừng phạt nếu lấy của cúng hoặc làm sai lệch mục đích của cúng lễ. Trước đây tôi đã nêu một trường hợp người giữ chùa đã lấy bớt đi 20 quan tiền cúng và sau đó cả hai cha con đều chết vì dịch tả. Thế thì làm thế nào họ lại dám lấy của đã cúng thần linh mà ăn và không nghĩ rằng mình đã sai trái không chút hối hận? Sự thể là lúc họ ăn uống, họ chẳng làm điều gì xấu cả, bởi chỉ vì muốn làm tiêu tan các thứ ấy một cách tự nhiên và như thế chuyển gởi đến nơi đến chốn thực sự hiệu quả, y hệt như khi hỏa táng *con nộm* để gởi đi mà không cảm thấy xúc phạm gì cả. Sự trong sáng cũng như niềm vui trong

---

[1] So sánh ví dụ của tự điển Couvreur *quỉ thần vô thường hưởng* "Thần linh không phải lúc nào cũng nhận đồ cúng"

[2] Xem ở đoạn sau về việc xin keo, tr. 229 - 230 (số trang này là số trang của quyển *Croyances et Pratiques Religieuses des Vietnamiens* của tác giả, vol I, xuất bản lần II, 1958. Chú thích của chúng tôi).

lúc ăn uống những vật đã dâng cúng quả thật đối ngược với nỗi sợ hãi lấy riêng cho mình những của cúng khác, nhưng giá trị nhỏ bé hơn nhiều, chứng tỏ rằng việc ăn uống chẳng qua là thể hiện phần nào tính tiết kiệm của người Việt. Dầu sao thì ý tưởng linh thiêng ấy, đối với thức ăn cũng như đồ mã, đã lưu lại ít nhiều dấu vết trong nghi lễ - thái độ chống đối những thức ăn ấy của những người theo Công giáo chứng tỏ điều ấy- và ta cũng đã thấy có lời khấn để xin phép được dùng những thức ăn hoặc để tránh những tai họa có thể có do sơ suất. Ngược lại, nếu như chỉ xem bữa ăn như là phương thế chuyển đạt đến thần linh thì chẳng có gì là xúc phạm cả, mà chỉ bổ túc cho lễ cúng mà thôi.

Tôi xin giải thích như thế này về toàn bộ lễ nghi cúng hồn người quá cố: Họ mời hương hồn đến, quì gối mà mời và vái lạy; việc vái lạy thường được thực hiện đối với người bề trên trước khi ngỏ lời; hồn theo lời mời đến và người dâng cúng rượu trà, mỗi lễ vật đều có vái lạy kèm theo; thịt cơm thì xem như đã được cúng vì đã được dọn ra giữa bàn; họ đợi một lúc, và việc chờ đợi ấy không có nghĩa là hồn dùng bữa cùng lúc ấy, dù rằng lễ nghi tín ngưỡng người Việt cơ bản có phần nào dựa trên nghi thức tang lễ; hồn chỉ lướt nhìn, chấp thuận và vui nhận, *hưởng*, người ta đốt giấy vàng bạc để chuyển trực tiếp; sau hết, khi đã xá mấy xá cuối cùng, người ta mới bưng thịt cơm đi ăn, nghĩa là làm tiêu hủy chúng và chuyển chúng đến thần linh.

Lý thuyết chủ đạo ấy giải thích thừa nhận việc dâng cúng đồ mã. Tuy vậy tôi cũng xin thú rằng sự giải thích thứ hai của tôi rút ra từ sinh hoạt hằng ngày, các thành viên trong gia đình lần lượt ăn các thức ăn trong cùng một bữa cơm, giải thích như thế cũng được và xem ra đơn giản, tự nhiên hơn[1].

5. Ông hộ

Sự việc sau đây được đặc biệt ghi nhận ở làng Ngô Xá. Các sự kiện tôi nêu ra quanh quẩn thuộc ba lãnh vực sau: - Đền chùa - Nội dung và phụng thánh - Chức năng và thực hiện chức năng.

Ngôi đền thần linh hiển hiện uy phong đó là chùa Phật, Chùa Ngô Xá. Trong làng có hai ngôi chùa Phật, chùa *Phe Tây* và chùa *Phe Đông*. Tôi đã viếng thăm ngôi chùa thứ hai này và sẽ miêu tả sau đây.

Chùa được xây theo mẫu thức thông thường của các chùa Phật đơn giản: mái ngói, tường gạch, cửa đều mở về phía trước; bên trong ba gian hai chái, toàn bộ có cột chống đỡ. Gian giữa trên bàn thờ bằng vôi gạch là tam vị: giữa là Đức Thích Ca [釋迦], Sâkyamuni, Đức Phật hiện tại; bên hữu, khi ta đối diện với bàn thờ, nghĩa là bên tả của ngôi tượng thứ nhất, đó là *Di Đà* [彌陀] Amitâbha, Đức Phật quá khứ, Đức Phật chiêm niệm; bên tả là Di Lạc [彌勒], Maitrêya, Đức Phật

[1] Lùi lại sau 30 năm, tôi còn giữ những trang này, nhưng xin thú thật là lối giải thích như thế theo tôi không còn giá trị nữa

tương lai, vị Ngôn sứ của Đạo Phật. Đó là tam vị của trường phái Phật Giáo phía bắc.

Cũng chính ở gian này, phía cửa, đối diện với ba tượng Phật là tượng Hộ Pháp [護法], vị bảo vệ đạo pháp của nhà Phật.

Ở gian bên tả, trên bàn thờ, nhiều tượng *Quan Âm* [觀音], biểu tượng ngài Avalkitêsvara, ngài của lòng từ bi. Ở hai bên tường sơn vẽ mười địa phủ, *thập điện* [十殿].

Cuối cùng bên gian hữu, hướng ta nhìn vào bàn thờ chính, *ông thánh* được thờ trên một bàn thờ. Đó là vị anh hùng Trung Hoa thời Tam quốc, *Quan Vũ*, chết năm 219. "Không chiến binh nào đã giết được nhiều thủ lĩnh đối phương bằng, cũng chưa từng có ai chinh chiến nhiều như thế; sự nghiệp ông ta là cả một chuỗi hùng tráng, cao cả[1]". Ông ta đã để lại ấn tượng sâu sắc ở dân tộc Trung Hoa: vào thế kỷ XII, Hoàng đế Trung Hoa phong ông tước Công, và năm 1128, tước Vương; năm 1594 lại được danh hiệu Đế [帝]. Ông ta thường được gọi là Võ Đế [武帝] hay Quan Đế [關帝].

Ở đình chùa Ngô Xá, ông ta như một kẻ ngoại lai xâm nhập. Tuy vậy, trong thờ kính dân gian, ông ta chiếm dần vị trí của thần thánh quan trọng. Chư Phật còn được ít nhiều vinh dự vì các ngài còn được

---

[1] De Groot: *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, Tập I, tr. 95 - 123. Xem thêm Giles: *A Chinese biographical Dictionary*, tr. 383 - 384.

kính lễ thường xuyên; nhưng cầu xin thì dân chúng lại cầu Quan Đế, chính ngài là người phát ban ân huệ, "chở che" và "cứu vớt".

Tượng gỗ sơn son thếp vàng ở tư thế ngồi, hai tay đặt trên bàn tọa. Dáng uy dũng, mắt nhìn chòng chọc dữ dội, đúng là tác phong của thần chinh chiến; cằm môi râu rậm và đen cứng dày như bờm ngựa. Bộ râu ấy cũng để lại một câu chuyện: Số là cách đây vài năm, khi tu sửa tượng, nghĩa là sơn son thếp vàng lại, khi cần thay râu tượng, một chức sắc trong làng đã hiến bộ tóc của mình; nhưng người ta đã chọn bộ tóc đẹp hơn của một người *ngụ cư*, nghĩa là của một người chưa gia nhập làng. Công việc xong xuôi thì keo hồ tróc ra và râu rơi từng mảng. Dân làng cho đó là thiên ý: Quan Đế đã toát mồ hôi chứng tỏ Ngài không bằng lòng với bộ tóc người đã chọn. Thay râu cho thần phù hộ làng mà sao lại lấy tóc của một người ngoài! Phải lấy tóc của người chính gốc trong làng! Thế là người ta lấy tóc của vị chức sắc trong làng và thế là râu được giữ vững.

Hai bên bức tượng là các võ khí: bên phải là siêu và một thanh gươm trong vỏ, tất cả đều bằng gỗ sơn son thếp vàng; bên tả cũng siêu cũng gươm như thế, thêm vào một cái cung bằng tre thô sơ. Cùng trên bàn ấy, bên hữu Quan Đế là tượng *Quan Châu* hai tay cầm siêu; bên tả là tượng *Linh Hầu* [靈侯], "linh hầu" có nghĩa là "trợ lý cho quyền lực siêu nhiên", đó là con Quan Đế tên thật là *Quan Bình*, ông ta cùng bị chặt đầu một ngày với cha. Quan Châu, theo De

Groot là *Châu Thương*, một trong những chiến hữu của Quan Đế, tự cắt cổ chết khi thấy đầu Quan Đế và con ông ta bị bêu lên[1].

Đằng trước, trên một bàn thờ là tượng *Địa Tạng* [地藏], ngồi trên mình ngựa. Đó là tượng Phật biểu trưng Đức Bồ Tát Ksitigarbha[2], vị Bồ Tát cai quản cõi âm, giải thoát các linh hồn khỏi tĩnh tội giới[3]. Đúng thế, Phật, thần đều thuận thỏa với nhau. Đó là một trong hàng trăm chứng liệu nói lên tinh thần chiết trung trong tôn giáo của người Việt.

Sau cùng, ở phía trước, trên một chiếc bàn là của cúng, chuối, hương, đôi nến cháy, những tập giấy vàng bạc các thiện nam tín nữ cho đốt trước chùa, một cái mõ, một sách kinh cầu xin Quan Đế, một xấp giấy bổi để làm bùa. Phía trước bàn trải chiếu, người giữ chùa trang phục theo lối nhà sư khấn niệm, và hai bên, ngồi trên hai ghế đẩu là các *ông hộ*, diễn viên chính của buổi lễ.

Các *ông hộ* là những người được hồn Quan Đế hay các thuộc hạ Quan Châu và Linh Hầu nhập. Qua trung gian những người này mà chư thần nói, hành động, ban phát ân huệ, che chở và cứu vớt nhân sinh. Trên

---

[1] Về những chiến hữu của Quan Đế, xem De Groot, sđd, tr. 121 - 122.

[2] Theo Dumoutier: *Le rituel funéraire des Annamites* (Tang lễ người Việt) tr. 70, 212.

[3] Theo *Tự điển Cantonais-Anglais* của Eitel. Tôi không tìm ra tên này trong *Tự điển Sanskrit-Chinese* của tác giả.

lý thuyết, việc đồng nhập *ông hộ* rất thình lình; đó là trường hợp nhập đột ngột: một người nam làm một công việc bình thường nào đó, bỗng nhiên cảm thấy mình bị thần bắt; anh ta bị co giật run lẩy bẩy, anh ta quẳng đồ nghề, khoa chân múa tay. Nghe anh ta la hét: "Mình mẩy tôi làm sao đây? Đánh đòn nó vào!" Anh ta không còn làm chủ được mình; toàn thân tay chân hoàn toàn bị lệ thuộc. Anh ta không thể từ chối nhiệm vụ thần giao ban; cùng lắm là sau khi lả người đi vì phải thi hành nhiệm vụ lâu ngày, anh ta được phép thần cho nghỉ ngơi ít bữa, nhưng cũng còn nhiều khi bị từ chối. Việc bị ma nhập luôn luôn đều xảy ra như thế, dù là lần đầu hay các lần kế tiếp; vì rằng nhiệm vụ *ông hộ,* dù chỉ vào những lúc nào đó, nhưng sẽ là vĩnh viễn theo nghĩa là một khi đã được thần chọn, thì nhiệm vụ ấy phải giữ suốt đời. Việc ma nhập, thần nhập như thế có thể xảy ra bất cứ lúc nào khi có nguyên cớ thúc đẩy, nghĩa là lúc thần cần ban ân huệ cho người; nhưng thường là vào những thời kỳ dịch bệnh, đậu mùa, dịch tả, sốt rét, vì vào những lúc ấy là con người bức thiết cần được thần cứu. Thần chọn ai tùy thích; tuy vậy trong thực tế, như sau này ta sẽ thấy, các chức sắc trong làng cũng ít nhiều tỏ bày sự đồng thuận của mình. Nhưng lắm lúc thần biểu hiện qua trung gian người thần chọn bất chấp các ý muốn của làng.

Quả thật thì như nhiều lời đồn đại vẫn có những thỏa thuận mặc cả giữa *ông hộ*, người giữ chùa và

chức sắc trong làng, bởi lẽ là ai ai cũng muốn có phần trong đó.

Hiện ở làng Ngô Xá có bốn *ông hộ*.

Vị đầu tiên tên *Triêm*, ở chùa xóm Tây. Thế rồi ông *Thuẫn* xóm Đông cũng tuyên bố thần nhập, *Triêm* phủ nhận; cuối cùng cũng đành chấp nhận nhưng với vai "anh". Trong xóm Đông, ngoài ông Thuẫn, lại còn có một ông tên *Tuấn* gần đây cũng tuyên bố như thế. *Thuẫn* và *Tuấn* lại hợp tác chặt chẽ với nhau. Lại còn có thêm một ông *Đới*. Ông này lại có chuyện.

Ông ta hành nghiệp cách đây một vài năm; lại nhận quá nhiều sính lễ của những kẻ giàu có cho bản thân và cả vợ mình: khăn áo, dây thắt lưng bằng lụa v.v... Có lẽ ông ta đã không lo chia phần một cách phải lẽ cho các quan viên hào mục trong làng nên họ cấm ông ta không được hành nghề, ngay cả đánh đòn. Một thời gian sau, có một người cũng tự xưng là Đới, nhưng gốc làng Trường Phước, cũng khá xa làng Ngô Xá, đến ngụ trong nhà của người cùng tên và cũng xưng là thần nhập. Qua miệng kẻ mới đến này, thần tuyên bố là đã chọn ông Đới làng Ngô Xá; trước đây hào mục trong làng đã cấm không cho ông ta được hành nghề, nay thần lại đòi một ông Đới; thế là người ta chọn ông Đới làng Trường Phước.

Cách đây vài tháng, trong thời gian dịch sốt rét, một người thượng từ núi xuống tự xưng là *ông hộ*. Ông ta ngụ ở chùa với một người Việt làm thông dịch và

hành nghề. Nay thì phần đông cho đó là một kẻ ngụy mạo. Thế rồi khi ra đi mang theo bao nhiêu là quà cáp và không ít tiền bạc, ông ta hứa gởi cho làng một đôi công; các chức sắc làng cứ mãi ngóng trông mà chẳng thấy. Có người còn thêm là không một ai được ông chữa lành cả. Để kết bùa, ông ta có một nghi lễ đặc biệt mà tôi sẽ nói đến sau này.

Chức nhiệm *ông hộ* đã được nêu rõ qua danh xưng: *hộ* [護] có nghĩa là "che chở, giữ gìn, giải thoát, cứu giúp". Vì thế khi ông ta đi thừa nhiệm công tác người ta gọi là đi *cứu*.

Trong thời gian thần nhập, *ông hộ* ngày đêm phải ở lại chùa, tại nhà người giữ chùa. Suốt thời gian ấy, không được ăn uống; thần cấm. Ông ta chỉ uống trà. Khi tôi tới thăm chùa, *ông hộ* vừa mới trai tịnh mười ngày xong; tình trạng lả kiệt, lại thường xuyên uống trà, tạo thành một sự kích thích thần kinh đến tột độ. Khi thần hết nhập, ông ta có thể ăn uống, thấy ăn ngon nghĩa là thấy ngon miệng. Trong thời gian thần ám, thức ăn nhạt nhẽo chẳng có mùi vị gì. Việc trở về trạng thái bình thường gọi là *lành*; điều ấy ít nhiều nói lên tình trạng thần nhập như là một tình trạng bệnh hoạn.

Khi các người xin cứu đến, *ông hộ* ngồi trước Quan Đế trên chiếc ghế đẩu trước đây tôi đã có lần nói đến. Người đi cầu khấn đặt chuối và lễ vật xuống bàn, đốt hương, vái lạy Quan Đế ba lần chín lạy; ông ta cũng vái lạy trước các bàn thờ khác, các chư Phật, sau đó

trình bày trường hợp của mình cho *ông hộ*. Có khi *ông hộ* phán ngay tại chỗ những chỉ dạy của mình, đó là trường hợp con bệnh ở xa, hoặc là đích thân đi *cứu*.

Trong cả hai trường hợp, ông ta đều cho *phù*, *bùa*. Đó là một miếng giấy bổi rộng khoảng 4cm, dài lối 20cm trên có viết mấy chữ ma thuật. *Ông hộ* thường không biết chữ nên chỉ vẽ chứ không phải viết những từ có ý nghĩa. Dân làng nói rằng tú tài hoặc các thầy cử nhân giỏi nhất cũng chẳng hiểu gì. Họ giải thích mộc mạc đó là tiếng của thần, *tiếng Tàu*, không biết rằng chữ Tàu chính xác lại là chữ của nhà Nho. Việc phát âm khác nhau các chữ ấy giữa người Trung Hoa và người Việt làm cho họ nghĩ một cách đơn giản là có sự khác biệt.

Lắm lúc người đến xin cứu quá đông, *ông hộ* trong trạng thái thần kinh do nhịn ăn lâu ngày, uống trà nhiều và thức đêm, lại do tự kỷ ám thị bởi lẽ xác tín rằng *Quan Đế* đang nhập vào mình, ông ta tha hồ vẽ chữ một cách vội vàng cuồng nhiệt, thế là ông ta chồm lên, hoa tay giựt giấy chứ không phải lấy từng tờ, múa bút lông, vẽ. Thần đang kích động ông, muốn nhìn ông viết thật nhanh. Nhiều lúc ông viết tới bốn năm giờ liền.

Để kết bùa, *ông hộ* dùng *son*. Người thượng mà trên đây tôi có kể đã trộn son với máu của ông ta: thè lưỡi, nhăn răng, dùng dao uốn cong rạch một đường nhỏ, hứng máu vào trong bình nhỏ đựng son. Cần lưu ý về chi tiết là màu đỏ mang đặc tính ma thuật: màu

đỏ là màu của hạnh phúc và vui sướng, cũng là màu xua đuổi ma quỉ[1]. Người thượng hòa máu mình vào son đỏ, trong thâm ý chính là máu *Quan Đế* đang nhập vào trong cơ thể ông ta, do đó càng có sức xua đuổi ác quỉ.

Bùa có tác dụng ra làm sao? Thực hiện như thế nào? Qua một số giải thích tôi nhận được thì một điều chắc chắn là ma quỉ dịch tả hay các bệnh khác đều rất sợ bùa, *sợ lắm*. Có thể hiểu rằng trong bùa có một mệnh lệnh, một sự cấm đoán không được làm hại, cũng có thể là một đe dọa của *Quan Đế* nhắn gởi, cũng có lẽ là các ký hiệu kỳ quái vẽ trên giấy tự chúng đã có sức xua đuổi ma quỉ, thêm vào đó là màu sắc các chữ, trường hợp này giống như việc treo om bể, da rắn mà chúng ta đã thấy trước đây. Việc uống bùa thì cũng như việc uống thuốc, nhưng không phải là thứ thuốc bình thường mà là một thứ thuốc siêu lực. Người giải thích cho tôi chuyện này là một người rất sùng *Quan Đế*, ông ta cho rằng chỉ có thứ thuốc đơn giản này, chứ không có thứ thuốc nào khác giải cứu tận gốc rễ mọi thứ bệnh hoạn. Nếu đó là một dược liệu, thì chỉ có việc nuốt nó như viên thuốc để chữa lành bệnh tật. Tôi không biết có thứ bùa người ta đặt ở phần bị đau như là cao dán không. Tại sao người ta lại đốt, lại uống tro bùa mà không nuốt bùa đi? Có thể giải thích là như thế dễ hơn, bằng không cuộn tròn

---

[1] So sánh với De Groot: *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, tập I, tr. 326 - 328. Tập II, tr. 599.

lại thì cũng khá to bằng một hạt đậu lớn và đối với một số người không phải dễ nuốt. Đốt ra tro rồi thì chỉ một chút nước là đơn giản uống được. Không nên cho đó là để được thấm vào hết trong cơ thể. Cũng không nên xem giống như việc đốt *con nộm* để chuyển gởi cho thần linh.

Nếu người bệnh sống quanh quẩn trong vùng, thường thì *ông hộ* đi thăm *đi cứu*. Nhưng cũng lưu ý một điểm bổ túc cho những giải thích của tôi về phương thức *ông hộ* được *Quan Đế* nhập. Trong một số trường hợp, *Quan Đế* đích thân đi cứu qua trung gian *ông hộ*; cũng có khi *Quan Đế* phái các phụ tá của mình là *Quan Châu* hoặc con trai mình là Linh Hầu, cũng luôn luôn qua trung gian *ông hộ*. Cuối cùng, trong những trường hợp quan trọng, nghĩa là trường hợp những người giàu có, thế lực, thì cả hai hoặc ba thần cùng đi cứu, dĩ nhiên là qua *ông hộ*. Nghĩa là *ông hộ* dù luôn luôn trực tiếp thuộc *Quan Đế*, nhưng khi đi cứu thì cũng trực tiếp khi thì được *Quan Châu*, khi thì được *Linh Hầu* nhập, có lúc cả hai hoặc cả ba ông thần đều nhập. Tôi không thể hiểu là trong trường hợp *Quan Châu* nhập, *Quan Đế* có còn chiếm hữu *ông hộ* cùng với *Quan Châu* không. Người Việt bảo rằng *Quan Đế* sai *Quan Châu* đi cứu, còn ông ta ở nhà. Trong trường hợp ấy thì có thể cho rằng *Quan Đế* không trực tiếp nhập *ông hộ* trong thời gian ấy nữa. Tuy vậy ông ta vẫn lệ thuộc *Quan Đế* vì ông ta hành động theo lệnh *Quan Đế* và là người trung gian *Quan Đế* dùng.

Ông hộ ra đi mang theo vũ khí hoặc siêu, hoặc gươm bằng gỗ, hoặc cung tên lấy trên bàn thờ *Quan Đế,* cũng có khi cầm một nén hương đang cháy. Ông ta chạy, múa máy, tung gươm, tung siêu, dùng hương vẽ thành vòng hay ký hiệu kỳ bí. Tiếp sau ông là nhiều người chạy theo, cha mẹ hoặc bạn bè người bệnh, khách qua đường thì xếp hàng đứng trông. Mọi người đều phải dừng bước trước *ông hộ,* đúng ra là trước *Ngài* nghĩa là trước *Thần, Quan Đế, Quan Châu, Linh Hầu,* đang đi qua trung gian con người *ông hộ*. Đến nơi, *ông hộ* nhập thần. Thần biểu hiện mệnh lệnh hoặc lời khuyên bảo bằng cách *đánh tay*, nghĩa là ông ta máy móc bấm đốt ngón tay phải với đầu ngón tay cái cùng bàn như khi ta tính toán. Tùy theo lóng hoặc tùy theo số lần mà *ông hộ* tuyên bố là *bà cô,* "Bà Mụ" bất bình, thiếu lễ cúng, đang đói và đang tìm bắt con cháu để trả thù. Phải trấn an bằng lễ vật. Cũng có thể vì đã xúc phạm vị thần của chùa này hay chùa kia, và phải cúng tế để nguôi lòng họ. Hoặc hồn của một người thân quá cố không được mồ yên mả ổn nên nay phải dời mộ đi. Cuối cùng thì cũng có thể con ác quỉ nào đó *ông hộ* thấy ở xó nhà, giữa vườn, hay núp trong bờ dậu. Ông ta ra sức la hét hoặc tung gươm, tung siêu xua đuổi. v.v...

Cứu xong, *ông hộ* trở về chùa. Ông ta giải thoát hết bệnh tật, nhất là vào thời dịch bệnh, nhưng mà thần *lên đậu, lên sởi* thì hình như đặc biệt khó đuổi. Nhiều khi bệnh nhân chết, *ông hộ* vô phương cứu chữa, anh ta "*hết số*" rồi. Trong trường hợp ấy thì

Quan Đế cũng chẳng làm được gì. Cái số định mệnh như là một chiếu chỉ tối cao quyết định nhân sinh.

Có lúc *ông hộ* phục vụ công ích. Khi tôi đến thăm chùa, ông ta vừa đuổi cả một đạo quỉ ma dịch tả. Ông ta thấy có đến hơn ba ngàn đang sẵn sàng nhảy bổ xuống làng. Ông ta đã thành công đuổi được chúng. Ông ta đã đuổi chúng chạy qua hói và đẩy chúng xuống làng Trà Trì, Trà Lộc và từ đó tàn sát làng này. Ở xóm Ngô Xá cũng có, nhưng người ta lờ đi như không biết. Họ xác tín là nếu không đuổi được đoàn lũ ấy đi thì số nạn nhân sẽ cao hơn nhiều. *Ông hộ* đã cho rào gai một số con đường, còn các nơi khác, ở những con đường không chắn lại thì trồng cột tre,sơn vôi và cũng có những hình thù kỳ bí. Mọi việc là nhằm không cho quỉ thần thâm nhập vào làng.

Ông hộ không lấy tiền, theo như người ta thường nhắc đi nhắc lại. Nhưng người xin cứu, một khi được chữa lành không quên đến tạ ơn. Họ vào chùa, vái chào *Quan Đế* cùng các thuộc hạ cũng như chư Phật. Đối với *ông hộ* thì dâng lễ vật như áo, dây lưng, khăn đóng, hoa quả, vịt gà v.v... *Ông hộ* cùng gia đình hưởng các lễ vật, thường cũng chia cho người giữ chùa và mời các hào mục trong làng một bữa cơm gọi là.

Đôi khi ông nhận thù lao một cách khác. Người ta kể rằng có *ông hộ* tên *Tuấn* được một góa phụ giàu có đang lâm bệnh xin cứu. Bệnh nhân có một cô cháu gái vào tuổi gả chồng, đã đính hôn với một thanh niên giàu có trong làng, *ông hộ* tuyên bố nguyên nhân là

do hôn ước tai họa kia. Thế là người ta tra lễ cầu hôn; rồi một thời gian sau, ông ta xin cưới cô gái và được dễ dãi chấp nhận. Nhưng bà già không lành và bệnh tình lại càng nặng hơn, *Tuấn* mời một đồng nghiệp, một *ông hộ* khác tên *Thuẫn* đến cứu. Họ làm hết sức để cứu chữa bà già, nhưng *hết số*, bà ta chết.

Trước đây, tôi có nói là khi *ông hộ* được thần nhập thì ông ta phải hành động vâng theo ý của thần cho đến khi thần rời ông ta. Nhiều khi *ông hộ* xin thôi nhiệm vụ, muốn được nghỉ ngơi; kiệt sức, ông ta xin hoãn một lúc. Việc thỉnh nguyện được thực hiện qua việc *xin keo*. Đây là cách thức: Người ta lấy hai đồng tiền, mặt phải, tức là mặt có chữ sơn trắng; hai tay chắp trước ngực, lòng bàn tay ngửa lên, tay phải úp lên trên trong lòng bàn tay trái, trên ngón giữa tay phải, người ta đặt đồng tiền mặt sơn trắng ngửa lên. Người xin keo đề đạt với thần, thưa rõ nguyện vọng, cầu xin được phúc đáp. Khi thưa xong, ông ta hít nhẹ vào miệng nhiều lần tạo ra một tiếng huýt nhẹ và cho rơi hai đồng tiền xuống trên dĩa. Nếu đồng sấp, tức không thuận. Người ta xin lại đến cả ba lần. Nếu câu trả lời luôn luôn không thuận có nghĩa là thần từ chối. Việc xin keo rất được người Việt dùng vào những lúc cúng quảy để biết xem thử lễ vật đã được chấp nhận chưa, hoặc trước những biến cố quan trọng, trước mỗi lúc hành xử trong đời sống thường nhật[1].

---

[1] Xem De Groot: *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, vol I, P. 56 ghi chu về *giao bôi*. Từ *giao* Hán - Việt là từ *keo* của người Việt trong thành ngữ *xin keo*.

Trường hợp *ông hộ* là một sự kiện ma ám. *Ông hộ* được thần linh ám nhập, vị thần này và ông ta - tức người được vị thần nhập chẳng có liên quan gì cả. Khi nói ám tức là nhập. Đúng ra là như thế này: một vị thần, không liên quan gì đến ông ta cả, nhập vào chốc lát thực sự trong cơ thể ông ta, thần nói và hành động qua cửa miệng và tứ chi *ông hộ*, ông ta không còn làm chủ các động tác của mình, thân thể ông trở thành sở hữu của thần. Khi *ông hộ* thi hành nhiệm vụ, người Việt nói là *ngài đi cứu*; "ngài" tức là vị thần ngự trong *ông hộ*.

Cũng nên so sánh sự việc này với một vài sự việc khác y hệt hoặc tương tự.

Những trường hợp *sai đồng* cũng y hệt như sự việc *ông hộ*. Trong những thể thức *sai đồng*, tuy có một vài chi tiết khác nhau nhưng chúng ta cũng thấy có một vị thần hay hồn của người quá cố nhập vào thân thể của một người trung gian qua tác động của thầy phù thủy; qua miệng của người trung gian này thần hoặc hồn sẽ cho biết hoặc là nguyên cớ của con bệnh, hoặc là thủ phạm của một vụ trộm, hoặc nguyên nhân của một tai họa nào đó. Như ta đã thấy, những khác biệt chẳng qua là ngẫu nhiên: tác động của thầy phù thủy, nghi thức bí nhiệm của thần nhập, nhiều khi lễ nghi không hữu hiệu, lúc thần "không lên", *sai đồng không lên*, v.v...

Cũng có những trường hợp hơi khác như là có người đi lạc, bị ma thu. Họ kể nhiều câu chuyện về trường

hợp này: chú bé nào đó bị thu giấu nhiều ngày trong một lùm tre; người khác lại được tìm ra giữa hai thân cây chuối, mặt mày lem luốc, miệng đầy phân; có kẻ thì được tìm thấy dưới khoan đựng lưới đánh cá; có người thì có những động tác vô thức, tục tĩu, buồn cười v.v... Trong tất cả các trường hợp ấy, đối với người Việt, thảy đều do ma quỉ. Bị ma nhập. Nhưng theo tôi không phải là thần nói hoặc hành động qua các cá nhân ấy như trong trường hợp *ông hộ* hoặc khi *sai đồng*. Anh ta bị bắt phải làm động tác này nọ. Hành động của thần trên các cơ thể cá nhân ấy như là một thể hiện rõ rệt hơn; hình như còn có thêm những khống chế bên ngoài; đúng ra là anh ta bị bắt chứ không phải một sự ám nhập của thần.

Trong cả hai trường hợp, không phải hồn con người hành động, mà là vị thần độc lập, một hữu thể siêu nhiên đến cư ngụ trong thân thể, hành động qua thân thể hoặc trên thân thể ấy.

Đối với một số loài vật người Việt sùng kính như hổ, cá voi, voi, chuột... thì cách giải thích có khác. Các con vật này được xem như *linh* hoặc *thiêng*, nghĩa là có một sức mạnh siêu nhiên, bí nhiệm. Năng lực ấy trong nhiều trường hợp được gán cho một thần linh, một hữu thể, không phải là của chính con vật. Chính vì thế mà người ta cho rằng con hổ đang đêm chạy như thể là do sự chỉ đạo của những con *ma*, con *ràng*, nghĩa là hồn của những người nó từng vồ ăn thịt nay đang cưỡi trên lưng nó. Nhưng đại thể thì người ta

cho rằng sức mạnh siêu nhiên gán cho các con vật ấy vốn dĩ là ở trong chúng, gắn liền với bản chất của chúng. Việc sùng kính xương cá voi chẳng hạn có lẽ chỉ được giải thích do niềm tin là trong xương cốt ấy còn trường tồn một quyền năng siêu nhiên, một loài thần, hồn riêng; cũng như việc tôn kính mồ mả là vì tin trong xác chết vẫn còn trường tồn một trong số các hồn của con người. Việc thờ kính ấy lưu lại dấu tích của chủ thuyết sùng bái vật tổ. Việc sùng kính loài hổ, việc kính nể hay sợ hãi loài voi, loài chuột là hoặc do vóc dáng, sức mạnh, hoặc hung dữ hay nhanh nhẹn của chúng và cũng do bao đức tính tự nhiên khác, rồi do sợ hãi mà khoác cho chúng một tính chất siêu nhiên. Người Việt kính nể sùng bái chúng không nhất thiết là có sự can dự của một thần linh độc lập ngự trong thân xác chúng.

Trường hợp sùng bái cây cối còn phức tạp hơn. Ở Quảng Bình có một cây mun khổng lồ mang nhiều huyền thoại, không một người Việt nào dám đốn ngã nó, và cũng không dám chỉ địa điểm. Vùng nào cũng có một cây đại thụ không ai dám đốn hạ như là một cây mít hoặc một cây gõ, *Nauctea*. Cây *quả hộp,* còn gọi là *hộp ma*, loại *Platycerium song thể*, một loại dương xỉ tầm gởi mọc trên cây thành tùm rậm rạp rủ xuống giống như tán, lọng; chúng được xem như là nơi cư ngụ của ma quỉ; người ta không bao giờ dám đốn ngã những cây có loài tầm gởi quả hộp mọc; họ quay mặt không dám nhìn. Một số cây khác chủ yếu là cây

đa cũng được sùng bái xem như là nơi ở của quỉ ma, đặc biệt là ma nữ, các *con tinh* - những con ma đáng sợ và hung ác, chúng là linh hồn các thiếu nữ chết trẻ khi chưa được làm mẹ. Người ta đặt ở gốc đa những bình vôi cũ hoặc những ông táo bằng đất, dăm ba thẻ hương, bông hoa... tỏ lòng tôn kính.

Theo sự tin tưởng hiện thời thì không phải người ta sùng bái bản thân cây đa mà là vị thần ngự trong cây. Một câu tục ngữ chứng tỏ điều ấy: *cây đa cậy thần, thần cậy cây đa;* không có thần, cây đa chẳng được nể trọng; không có cây đa thì thần chẳng có nơi cư ngụ mà nhận sính lễ. Vậy thì không phải người ta kính sợ cây mà là kính sợ thần ngự trong đó. Quả là có việc thần nhập vào cây. Giữa thần và cây rất gắn bó: chặt cây đi là xúc phạm đến thần; thần sẽ trả thù. Khi cây bị đốn ngã thì thần ra đi. Một vụ việc nghe thấy ở Quảng Bình chứng tỏ điều ấy: Người ta thuê một người Công giáo đốn một cây cổ thụ có phương hại đến việc trồng trọt; nghe đồn là cây có một con *tinh* rất dữ. Đang đêm người giáo dân tân tòng này nằm ngủ thấy có ba *con tinh* chạy đến nguyền rủa. Như vậy là quỉ thần tồn tại sau khi cây bị đốn ngã và họ độc lập với cây. Khi muốn hạ một cây tôn nghiêm, người ta thường thuê người Công giáo chặt nhát rìu đầu, rồi sau đó mới dám đốn ngã cây.

Xem ra thì việc thờ kính cây là do có vị thần độc lập cư ngụ trong cây ấy. Tuy vậy cũng phải lưu ý rằng thường là những cây có đặc thù tự nhiên: to lớn, cổ

thụ, hình dáng độc đáo. Như thế thì ta có thể thấy ở đây một vài nét tương tự đối với trường hợp các thú vật nêu trên, những đặc thù tự nhiên của thú vật cũng là nhân tố của việc thờ kính. Rõ ràng là những đặc thù tự nhiên của cây đã có ấn tượng mạnh đối với trí tưởng tượng của người Việt và do đó người ta kính sợ, người ta cho thần thánh cư ngụ vào. Việc tin thần nhập trong cây là do đặc thù của cây. Mối liên kết giữa cây và thần gắn bó hơn, chặt chẽ hơn so với trường hợp *ông hộ*.

Ta hãy xem xét việc thờ một số địa điểm. Có những nơi được xem như là *linh* hoặc *thiêng*, nghĩa là có thần ở, hoặc là nơi thường xảy ra những sự việc kỳ bí. Nếu ta quan sát những nơi thờ kính này ở đồng bằng thì ta chẳng thấy có yếu tố thiên nhiên gì phát sinh ra sự thờ kính cả: nơi nơi đều có những đặc thù thiên nhiên đưa tới sự thờ kính. Đâu đâu cũng thấy am miếu, nhưng hoặc nằm ở một ngọn đèo nguy hiểm, hoặc ở đáy khe, gần bên con suối hiểm trở, hoặc là nằm cạnh con thác hay gần tảng đá hãn ngữ dòng sông. Các nơi ấy người ta thờ thần, nhưng vị thần ấy, vị thần cư ngụ ở đó, chẳng qua là đặc thù hiểm trở thiên nhiên của địa điểm, ảnh hưởng tai họa của nơi được nhân cách hóa. Đây cũng thế, giữa thần và địa điểm có một gắn bó mật thiết. Có thể nói rằng thần chính là thần của địa điểm, y hệt như con hổ sở dĩ được kính nể là do sức mạnh tự nhiên của nó.

Ta cũng thấy ngần ấy sự kiện trong việc sùng bái đá. Người Việt thờ cúng một số viên đá được khắc ghi

thạch thần, đá thần. Trong trường hợp này hình như thần cũng nhập vào đá, tuy độc lập, nhưng gắn liền với viên đá. Có lần tôi đã nêu một trường hợp viên đá mốc bị dân làng quên lãng đã là nguyên nhân dịch tả cho cả làng. Ở đây cũng vậy, có thần nhập cư ngụ trong viên đá mốc, y như trường hợp cây đa. Nhưng ở đây ta có thể khái quát tín ngưỡng của người Việt: trên các viên đá mốc, người ta thường khắc chữ *bất cảm đương,* "cấm đụng đến". Mốc đá được đặt để làm giới hạn một nơi bất khả di dịch. Người ta không được dời nó đi, không được đụng tới. Sự việc là một viên đá đã được chọn lựa làm mốc thì nó mang tính bất khả xâm phạm. Đặc tính này không phải tự nhiên mà mang sắc thái khế ước, nhưng lại gắn liền mật thiết vào viên đá, trở thành một thành phần tất yếu của viên đá bao lâu nó còn làm mốc. Đặc tính khế ước ấy được xây dựng trên một quan điểm hoàn toàn tự nhiên, do lợi ích con người dùng để phân định ranh giới tư hữu. Nhưng quả thật là rất bình thường khi con người muốn cho dấu hiệu tư hữu ấy mang một giá trị to lớn hơn, thì người ta đã đặt nó dưới sự che chở của một hữu thể siêu nhiên, biến thành nơi thần cư ngụ. Đặc tính khế ước ấy ban đầu hoàn toàn rất tự nhiên, chính nó đã trở thành siêu nhiên, bởi thế câu "*bất cảm đương*", dịch nguyên nghĩa là "đừng sờ tới, dấu hiệu tư hữu". Câu này chuyển qua nghĩa "cấm đụng tới, đây là đá thánh, thần đang ngự ở đó!". Trong trường hợp này, lòng tin vào việc thần nhập dựa trên nét đặc trưng không tự nhiên, nhưng khế

ước, mà lại gần như tự nhiên của viên đá, gần giống với trường hợp các cây cối được người Việt sùng bái.

Ở Quảng Bình, tại Quán Bụt, chúng tôi đã thấy một viên đá dáng dấp na ná giống người. Khi người ta đào kênh đã tìm được nó, nhưng cuốc đụng phải và theo người ta kể, máu đã chảy ra. Ở bắc Quảng Bình, chúng tôi cũng thấy có một viên đá theo người ta nói thì từ dưới đất mọc lên như cây *bụt mọc*. Ở vùng bắc Quảng Trị lại có một viên đá, theo người ta kể, trôi trên mặt nước của một dòng thác, rồi từ đó chầm chậm lớn lên. Các viên đá ấy được người Việt sùng kính. Theo tín ngưỡng của họ, một vị thần đã ngự trong đó. Nhưng ở đây thần xem ra liên kết chặt chẽ với đá, trên cơ sở là sự tin tưởng thần nhập dựa vào một đặc thù thiên nhiên hoặc một đặc thù tự cho là siêu nhiên. Trường hợp tương tự với trường hợp sùng bái hổ, hay cổ thụ hoặc cây quả hộp *Platycerium*.

Trên đây tôi có nêu trường hợp *hòn Hiền* nổi lên ngoài biển vùng Đồng Hới, Quảng Bình. Tôi cũng có kể *hòn Mệ* chắn lấy ở thượng nguồn dòng sông Quảng Trị, ngay dưới một con thác hiểm nguy. Cả hai tảng đá đều được người Việt thờ kính. Thần ngự ở đó. Nhưng thần là ai nếu không phải là tính chất nguy hiểm của tảng đá, ảnh hưởng tai họa của hòn đá được nhân cách hóa. Giữa thần và đá có mối gắn bó rất chặt. Thần chính là bản thân tảng đá vì là nguy hiểm, hoàn toàn giống trường hợp các nơi linh địa người Việt thờ kính.

Các trường hợp trên đây rõ ràng là có khác trường hợp *ông hộ* hay trường hợp *sai đồng*. Điểm đồng nhất là đâu đâu cũng có việc cư nhập của một vị thần trong thân hình. Sự khác biệt là ở mức độ kết hợp, ở mối tương quan giữa thần và xác, và ở nguyên nhân đưa tới tín ngưỡng sùng bái.

Về việc thờ đá thì phải xếp riêng ra trường hợp những viên đá hay gạch mang một số chữ thần bí mà thầy phù thủy đặt ở ngõ vào làng hay ở cửa vào nhà. Đó là *bùa, phù* nhằm xua đuổi ma quỉ. Nhưng ngay cả trong những trường hợp như thế này xem ra cũng gần với trường hợp thần nhập vào đá. Người Việt khẳng định tin tưởng là những viên đá dù không có chữ thần bí nào được dựng lên hay đặt trước ngõ vào có thể xua đuổi những ảnh hưởng xấu có thể vào làng hay vào nhà. Việc này cũng còn tăm tối lắm. Nó liên quan đến việc không làm nhà hướng trên một trục đường, hoặc song song với đường mà hơi xiên một chút. Nó cũng liên hệ đến tập tục đặt bình phong trước nhà. Việc tin tưởng vào sự che chở của đá, dựng lên để xua đuổi những ảnh hưởng tai họa, theo tôi nghĩ, là do cơ sở niềm tin có một vị thần ngự trong những viên đá ấy. Việc này còn được nghiên cứu thêm.

Các sự kiện tôi đơn cử đủ để làm ta hiểu được cách thức người Việt quan niệm và chấp nhận việc thần nhập cư ngụ trong các vật thể. Đại để thì có hai trường hợp: trường hợp thần nhập do các cơ sở tự nhiên và trường hợp thần nhập không do cơ sở tự

nhiên. Trong trường hợp thứ nhất thì luôn luôn dựa trên một nền tảng thiên nhiên. Trong trường hợp con hổ rồi lần lượt các trường hợp tương tự, ta thấy không phải đích xác có một vị thần riêng, mà chính là thần hổ, chính con hổ được thờ kính. Sau đó các trường hợp mang những sắc thái ít nhiều đậm nét, trường hợp thờ các tảng đá ghềnh, thờ nơi hiểm trở, thờ cây cổ thụ hoặc những cây lạ đời, trường hợp thờ những viên đá kỳ lạ, thờ các mốc. Trường hợp hai là trường hợp *ông hộ*, trường hợp *sai đồng*, đây là những trường hợp bị hoặc được thần nhập; trường hợp các pho tượng, nơi thần ở, hoặc bài vị, nơi cư ngụ của linh hồn người quá cố, những vấn đề đã không đề cập tới, nhưng rất rõ ràng; sau cùng là những viên đá hoặc địa điểm không có đặc thù riêng gì để làm cơ sở cho việc tin tưởng có thần nhập.

KẾT LUẬN

Bỏ ra ngoài những nhận xét có tính cách chung đã được tôi nghiên cứu đề cập tới trong thiên khảo cứu này, tôi xin tóm tắt lại những kết luận liên quan đến dịch tả qua những sự kiện đã được trình bày.

Dịch tả không phải là một bệnh hoàn toàn tự nhiên. Kết luận này thoát thai từ tổng thể các sự kiện.

Bệnh này nhìn chung có thể được xem như một biến cố chính yếu liên hệ đến định mệnh con người như một đại họa. Nó được gán do trời, trời định đoạt phúc họa

của con người. Trời là nguyên cớ và cùng đích, điều phối và trọng tài định đoạt số phận con người trên đời. Để được lành bệnh thì phải cầu khẩn với trời theo một nghi thức vừa trang trọng, vừa đơn giản.

Trên bình diện chính xác hơn, dịch tả được xem như là một trong những nguyên cớ gây nhiều chết chóc, như là một bệnh theo nghĩa chung của nó; khái quát ra từ nét đặc thù của loại bệnh thì như là một tai họa, một hình phạt. Người ta gán cho nó, cũng như đối với các bệnh khác hay trường hợp tử vong, là do tác động của các linh hồn người quá cố hay thần linh, bản chất vốn là tốt nhưng vì người sống thiếu hiểu biết lãng quên, biếng trễ trong việc cúng tế nên phải trừng phạt. Trong trường hợp ấy thì việc gán cho thần linh hay hồn người quá cố không chính xác phải là sự kiện mắc bệnh dịch tả; không phải là nét đặc thù của cơn bệnh, mà là sự kiện phải bị bệnh, phải chết. Quả vậy hồn và thần có thể phạt người sống hoặc bằng bệnh dịch tả, hoặc bằng bệnh khác. Dịch tả chỉ là một phương thế thứ yếu, ngẫu nhiên. Điều mà hồn hoặc thần linh trực tiếp muốn, đó là việc trừng phạt bằng bệnh tật và cái chết. Thế là người ta khấn nguyện cúng tế các hữu thể siêu nhiên này bằng lễ vật mang nặng tính chất tôn giáo.

Nhưng cũng có lúc nhờ thầy phù thầy pháp, và ông ta cho biết một số việc phải làm mang tính bí thuật như việc dời mộ, thế người bệnh bằng hình nộm gửi cho người muốn bắt. Việc này xảy ra trong trường hợp

khi người ta tin rằng một hữu thể siêu nhiên nào đó không chính xác là muốn phạt người bệnh mà muốn đưa về phục dịch như tôi tớ hay tùy tùng cho mình ở cõi âm. Trong trường hợp khác, còn chưa khẳng định rõ ràng lắm, người ta tìm cách ngăn cản hồn người chết trở về có thể đem tới bệnh tật hay chết chóc, bằng cách quàng lưới thi thể lại. Họ muốn ngăn không cho người chết qua được bên kia thế giới, tiếp xúc với thần linh âm phủ, bằng việc chôn quàn, chôn không trọn vẹn, bằng cách may miệng lại. Các nghi thức này nhằm mục đích xua lánh những ảnh hưởng tai họa do một vị thần đặc biệt, thần Trùng.

Cuối cùng, nếu ta xem dịch tả như là dịch tả, nghĩa là một loại dịch được xác định rõ ràng, chứ không phải một dịch nào khác, người ta gán cho ác quỉ thích hại người, thích bắt người nghĩa là thích giết chết người.

Các loại ma quỉ ấy từng đoàn từng lũ. Chúng tìm cách bắt lấy người sống. Khi một người mắc bệnh, đó là vì thần bắt, nhưng người ta có thể giải cứu bằng nghi lễ ma thuật trước khi bị bắt vĩnh viễn, vô phương cứu chữa, nghĩa là trước khi người ấy bị chết. Các quỉ thần ấy tản mác khắp nơi và lang thang rình rập khắp nẻo trong thời dịch bệnh. Người ta không thấy, nhưng nghe được chúng, nhất là về đêm, chó nhìn thấy chúng dưới dạng một đốm lửa và sủa. Người ta cũng có thể gặp chúng, nhất là ban đêm, bởi thế người ta xách đèn, cầm vũ khí, dao rựa, gậy gộc hoặc để làm chúng sợ, hoặc để tránh chúng bắt hoặc tấn

công. Người ta cũng có thể gặp chúng ban ngày, và để tránh bị bắt thì phải dùng đến ma thuật. Có thể lôi kéo sự chú ý của chúng nếu ta nói về chúng và về những gì liên quan đến chúng. Bởi vậy phải thận trọng đừng nhắc đến tên dịch tả, đừng nói gì đến bệnh tật, cũng đừng đốt pháo đánh trống. Người ta cũng ngăn cản chúng vào làng bằng cách rào chướng ngại vật bằng gai các ngõ đường, vì quỉ thần theo lối người thường đi; cũng có thể bằng cách đặt ở lối vào làng, bên vệ đường những bùa phép. Người ta có thể làm kinh sợ chúng, đuổi chúng đi hoặc bằng vũ khí thực sự, hoặc bằng vũ khí ma thuật bằng gỗ đã dâng cúng các thần linh. Người ta còn làm chúng hoảng sợ bằng cách dùng vôi, dùng một số cây có mùi mạnh, có nhựa nhớt, có vị hăng. Những trường hợp như thế thì giá trị siêu nhiên được gán cho dựa trên cơ sở vệ sinh, y học thông thường. Cuối cùng người ta còn có thể xua đuổi chúng nhờ vào các thần lành uy cao hơn chúng. Để đuổi chúng, phải dùng đến một vài nghi thức dựa trên truyền thống và phong tục, nhưng còn do thầy phù thủy ấn định những phương cách phải dùng cho bùa phép nhằm vô hiệu hóa sức mạnh của các thần dữ.

Dù nhìn dưới khía cạnh hạn hẹp như thế thì dịch tả cũng không khác lắm các dịch bệnh khác như đậu mùa, dịch hạch, sốt rét, bởi vì các dịch bệnh này cung cấp do các đạo quân quỉ ma và để xua trừ chúng thì người ta sử dụng cũng cùng ngần ấy ma thuật, chỉ trừ ra một ít mà thôi. Tuy vậy, theo tín ngưỡng người

Việt, thì có phần chắc chắn cho rằng các quỉ thần gây dịch tả không phải chính là những kẻ gây ra các dịch bệnh khác, dù rằng đại loại thì cũng cùng một thứ thôi, bản chất như nhau cả.

Như ta đã thấy, các kết luận cho bệnh dịch tả chung chung cũng áp dụng cho các bệnh dịch khác. Đối với người Việt thì chẳng có bệnh gì là thuần túy tự nhiên cả. Mỗi bệnh đều có những nguyên nhân siêu nhiên. Dù khi họ thấy rõ ràng một nguyên nhân tự nhiên tức thời, họ không dừng lại ở nguyên nhân ấy. Họ đi xa hơn và thấy sau nguyên nhân tự nhiên ấy một ảnh hưởng nhiệm mầu, một sức mạnh ẩn kín, một hữu thể siêu nhiên ít nhiều mờ ảo, đang tác động và là nguyên cớ tiên thiên, nguyên cớ của bệnh. Thế giới tự nhiên và thế giới siêu nhiên có quan hệ chặt chẽ với nhau, lệ thuộc vào nhau, khoảng cách phân chia chỉ là một tấm màn: nguyên nhân thiên nhiên của bệnh ở bên này màn, ta có thể thấy được; nhưng bên kia màn là nguyên nhân siêu nhiên ta không thấy, nhưng hiện hữu thực sự. Nếu muốn khỏi bệnh, dĩ nhiên là phải tấn công nguyên cớ tự nhiên tức thời, phải nhờ thầy hay bà mụ thuốc thang. Mặc dù vậy ở bệnh dịch tả thì người ta thường không dùng thuốc thang gì cả, mà phải dồn mọi nỗ lực vào nguyên nhân siêu nhiên, phải dùng những nghi lễ tôn giáo nhất là phương thức ma thuật. Một khi nguyên nhân siêu nhiên đã được chế ngự, bệnh ắt chắc chắn phải lành.

TÍN NGƯỠNG VÀ NGẠN NGỮ DÂN GIAN VÙNG THUNG LŨNG NGUỒN SƠN[1] TỈNH QUẢNG BÌNH (TRUNG VIỆT)

(Trích từ *Croyances et Pratiques religieuses des Vienamiens*. Saigon-Ecole Francaise d'Extrême-Orient - MCMLV. Quyển II, tr. 213 - 263)

Ghi chú: - Các từ tiếng Việt được in *nghiêng* trong bài do chính tác giả sử dụng bằng tiếng Việt trong nguyên bản tiếng Pháp.

- Các ghi chú của chúng tôi được ghi: *gcnd*

I - THẾ GIỚI SIÊU NHIÊN

Ngoài ý niệm trời thường được hàm chứa mơ hồ trong tâm khảm và trong ngôn ngữ người Việt, như là

[1] Đã được đăng trong *Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extrême-Orient*. Hanoi, I, 1901, tr. 119 - 139 và 183 - 207.
Nguồn Sơn là nhánh nam sông Gianh đổ vào bắc tỉnh Quảng Bình (Trung Việt). Các tín ngưỡng mỗi vùng mỗi khác và cũng không thiếu gì người ít nhiều không biết ngay cả các tín ngưỡng thuộc vùng của mình đang sinh sống. Vì vậy không nên khái quát hóa hoặc gán cho cả nước những gì chỉ riêng tư cho một vùng hoặc một giai tầng riêng lẻ trong xã hội. Các hình thức tín ngưỡng tuân thủ được trích dẫn ra đây chỉ nằm trong vùng thung lũng Nguồn Sơn theo những ghi nhận được mới nhất.

một thực thể tương ứng ít nhiều như một cá thể, điều khiển vũ trụ và phán xét hành vi nhân thế, còn thế giới siêu nhiên thì thuộc về các *thần*, thần lành, thần bảo hộ làng, được thờ cúng công khai, và thuộc về *ma*. Từ *ma* trong tiếng Việt là chỉ cả thây ma và cả linh hồn, sau khi chết, hoặc ở trong mộ, hoặc lang thang đây đó trong không trung khi thây không ở trong huyệt; *ma* còn chỉ những thần ác thích làm hại người. Hai nghĩa sau cùng này cũng có thể là một hoặc thoát thai từ nghĩa này qua nghĩa kia, bởi vì người ta tin rằng các cô hồn cũng có quyền lực siêu nhiên để quấy nhiễu người sống buộc họ có bổn phận làm cho họ (cô hồn) được yên bằng cách lo tống táng hoặc bằng lễ vật thông thường.

Ma ở khắp nơi, nhưng chúng thường cho thấy xuất hiện đặc biệt ở một số nơi và những nơi chúng xuất hiện được gọi là *linh* hoặc *thiêng*. Dù là cả hai từ này chung chung chỉ những biểu hiện linh thiêng, xấu hoặc tốt, nhưng thường thường trong dân gian thì theo nghĩa xấu: vì thế mà làng Thạch Ba được gọi là *linh* vì ma quỉ thường làm cho dân làng hay bị bệnh. Làng Lin Nội ở Cù Lạc rất *linh*. Dân đến đó làm củi hoặc bứt tranh trở về thảy đều bị sốt, nhất là khi thiếu tôn kính vị thần của nơi ấy.

Ở làng Bồng Lai, dân gian thường gọi là *Bùng*, có một ngôi chùa được cho là rất *thiêng*, và khi tôi hỏi tại sao thì được trả lời vì ma *quấy* người nhiều lắm.

Có nhiều loại *ma*, nhưng tất cả đều có một điểm chung là chúng quấy phá người hoặc ít ra cũng trêu chọc làm cho người sợ hãi.

Ma trơi là ma lửa đêm đêm bay lượn ở các đầm lầy vùng Cù Lạc, Cao Lao hoặc Đặng Đề.

Ma le, khi gặp, nó bắt chuyện rồi cùng đi với bạn; đến lúc nào đó nó xin bạn miếng cau ăn trầu; bạn vui vẻ cho, nhưng thay vì cầm lấy, nó le lưỡi dài, dài xuống tận đất. Nó thích trêu chọc đàn bà, trẻ con khi đi chợ.

Ma loạn đi từng đoàn, vào những thời dịch bệnh; ta không thấy chúng nhưng đêm đêm lại nghe chúng nói với nhau: "vào nhà này, rồi vào nhà kia"; và hôm sau thì dân làng hay tin trong các nhà ấy có người đã chết vì dịch bệnh.

*Ma cụt trốc** là những hồn người bị chặt đầu; ta không thể thấy chúng, nhưng lại biết khi chúng đi qua đâu đó: khi qua đồng lúa, lúa rụi; khi chúng qua nơi phơi thóc, thóc teo và chỉ còn trấu. Có khi chúng đi và để lại cả một đám bụi đằng sau.

Ma rà thì ở dưới nước, trong lòng sông, hoặc đáy hồ. Thỉnh thoảng một chú chăn trâu đến chơi bên một trong những hố sâu giữa đồng ruộng; trượt chân và chết đuối: Không nghi ngờ gì cả, *ma rà* đã bắt nó.

Xem kìa đàn trâu, đàn bò chiều tối trở về chuồng. Trên lưng mỗi con đều có chú mục đồng; chúng hát vang với thổ ngữ riêng điệp khúc đều đặn sau đây:

Mê bẹ mê mê!
Con đi dọi mạ,

---

* *Trốc*: trôốc (phương ngữ) = đầu (Biên tập).

Cá đi dọi bầy.
Chớ lạc bầy ai,
Ăn ló ăn khoai!
Chặt trốc chặt tai.
Vày vô nồi hai,
Tiêu hành nác mắm!
Mê bẹ mê mê!

(bẹ = bê; đi dọi = đi theo; chớ = đừng; ló = lúa; trốc = đầu; vày vô = nhét vào, bỏ vào; nác = nước; *gcnd*).

Cả đoàn phải lội qua con lạch sâu, con đầu đàn lội trước rồi đến con thứ hai, con thứ ba. Các trẻ mục đồng chẳng sợ hãi gì, đã bao lần chúng lội qua. Nhưng kìa một con trâu trượt chân; thằng bé rơi xuống, nước cuốn đi rồi chết. Nó đã bị *ma rà* bắt. Từ đó, chỗ sông cạn ấy bị bỏ rơi. Có *ma rà*, đừng qua đó nữa, ma bắt.

Một người khách sang sông, để rơi bị gai của mình; ông ta cúi xuống để nhặt, nhưng mất thăng bằng, rơi xuống nước. Cô lái thuyền không trở thuyền kịp; người khách chết đuối. Lại bị *ma rà* bắt.

Ma rà ở đâu? Làm sao biết được. Nó ở khắp nơi và cũng chẳng ở đâu cả. Chỉ khi xảy ra vụ việc ta mới thấy nó hiện diện. Đoạn sông người nhà tôi đi lấy nước sông cũng nổi tiếng là có *ma rà*.

Ma rà như ở trong tâm trí dân chúng, khi là ma hại người ở đáy nước sâu, khi là vong hồn của những kẻ chết đuối mà xác không được chôn cất.

Khi có người chết đuối, người ta cố sức vớt xác lên chôn cất phần huyệt tử tế. Tìm được hay không tìm được, người ta cũng mời thầy để *vớt hồn*. Khi gọi hồn, thầy cầm *phướn* lung lay mọi hướng; vào lúc nào đó hồn nhập vào phướn, thầy trịnh trọng mang đến mồ đã chuẩn bị sẵn.

Vì sợ những hành động tai hại thường được cho là do hồn người chết đuối nên người ta không bao giờ được đem xác người chết vào làng, sợ hồn người chết đang đi tìm xác lợi dụng lúc qua làng để sách nhiễu dân làng. Hai người làng Cù Lạc chết đuối, người ta tìm được xác họ mãi cuối làng; dù gia đình giàu có khá giả, xác cũng không được đem về nhà, người ta chở trên sông đến tận nơi sẽ chôn cất, dựng tạm lều chờ ngày tống táng.

Khi trâu bò bị *ma rà* bắt thì chẳng có nghi lễ giải oan nào cả.

Ma xó ở trên đất, những nơi hẻo lánh và tối tăm. Chúng hiện ra về đêm.

Ở thung lũng Nguồn Sơn đúng ra không có *ma xó*. Dân toàn vùng, lương hay giáo đều đồng loạt tin như thế. Tôi không hiểu tại sao. Người ta chỉ gặp *ma xó* xuất hiện ở đoạn dưới thung lũng nơi hội tụ các nhánh sông Gianh. Nơi ấy, đêm đêm, gần bờ mấy hòn đảo của dòng sông, thỉnh thoảng người ta thấy một cái bóng đi qua, rồi cái bóng thứ hai, cái bóng thứ ba. Chúng đi theo nhau chẳng nói chẳng rằng. Nếu bạo gan tiến đến gần thì cũng chẳng thấy gì. Hoặc như

trường hợp bác ngư dân đang đêm đi bắt cua hay đánh cá, nghe xa xa những tiếng rầm rì. Chẳng có thể phân biệt được tiếng ấy nói gì. Bác ta càng tiến tới thì tiếng nói càng lùi xa. Cuối cùng thì chúng tan đi trong im lặng của đêm đen hay trong tiếng sóng bập bềnh. Đó là *ma xó* muốn nhát bác ta.

Tại làng Thanh Hà ở cửa sông Gianh, có một bụi rậm nhỏ sát bến đò đường cái quan. Trước đây thường xẩy ra những chuyện ly kỳ. Những người trai trẻ, như mấy đứa con trai của mụ Lọ chẳng hạn, thường đến đây đánh nhau với *ma xó*. Họ hẹn giờ hẹn đêm với nhau. Hẹn hò như thế nào? Đánh nhau như thế nào? Xin đừng đòi hỏi giải thích về việc ấy, bởi vì chẳng có gì chính xác. Nay thì chẳng còn ai có khả năng đánh nhau với *ma xó* cả. Người kể chuyện cho tôi buồn bã nhận xét như thế; anh ta cũng chưa già mấy tuy vậy vẫn thiên về ca tụng quá khứ.

Đây là một số mẩu chuyện thu lượm được từ cửa miệng người dân trong vùng.

- "Tôi đã có lần gặp *ma xó*. Hồi ấy tôi đi về Hoàn Lão làm nghề kim hoàn. Đi dọc theo đường cái quan, trời ngả tối, đen như mực. Bỗng tôi nghe sau lưng như một đàn lợn con đang chạy trong hàng dậu; ban đầu thì nghe xa xa sau đó lại gần. Tôi tự bảo ai vào giờ này mà lại thả lợn chạy rông như thế không chịu nhốt vào chuồng. Tôi cố nhìn xem ra sao, nhưng chẳng nghe gì nữa cả. Thế là tôi tiếp tục đi. Khi gần đến quán Đông Cao, tôi chợt thấy một khối đen to lớn

bằng cái *nong* kia kìa, nằm ở giữa đường. Rồi thì nghe như một tiếng gầm gừ, sau đó thì như tiếng hàng tre cọ xát vào nhau. Tôi không sợ. Tôi dừng lại, chống vững gậy và kêu mấy người trong quán. Họ chạy ra bảo tôi đừng sợ *ma xó* đó. Thường nhật như thế, nhiều lắm. Ai sợ thì nó quấn lấy, lôi đi; người khác thì nó chẳng làm gì". Cũng về chuyện ma, *ông chạy ống* (người đưa thư lúc bấy giờ) đang uống nước chè trong quán, kể tôi nghe chuyện đã xảy ra. Đang đêm, ông ta đang thi hành nhiệm vụ, khi đến gần một bụi cây nhỏ, ông ta thấy một con hổ đang băng qua đường. Có hai con khác ẩn trong ruộng theo sau. Ông ta kêu cứu, người ta đến, tìm kiếm, nhưng chẳng thấy gì: đó là *ma xó* đang nhát ông ta". (*Thằng Nhượng* người Cù Lạc kể).

- "Thưa Cha, ở đây *ma xó* không dọa người chứ ở *Ba cồn* (ba cồn nhỏ phía trên sông Gianh), đi đâu cũng gặp. Buổi tối người ta cầm đuốc đi bắt cua, thấy một con cua to bằng cái vung nồi: chà con cua to! Họ lấy nơm chụp lại, thò tay vào bắt nhưng chẳng có gì cả. Nhưng kìa nó đang đứng yên gần đó. Họ lại gần, tung nơm, cũng chẳng có gì. Đúng là *ma xó*. Nếu đừng tiếp tục đuổi theo bắt thì thôi, chẳng can gì; nhưng cứ tiếp tục đuổi theo, thì nó sẽ kéo ta đi đến chỗ sâu hơn, "uống nước", rồi chết.

Nhiều khi *ma* hiện hình người; nó bắt người ta, vật xuống, nhét đầy đất vào miệng. Có hôm, một người đang ngồi trong nhà, con *ma* xuất hiện, bắt anh ta,

ném vào thùng nhuộm lưới, nhét đất vào miệng rồi lật úp thùng. Nạn nhân không thể động đậy, kêu la. Tìm mãi hai ngày không thấy. Cuối cùng vì cần thùng nhuộm mới phát hiện ra, bằng không thì chết.

Có lần một anh chàng say trở về nhà. Anh ta ngồi xuống bắt đầu vá lưới. Bỗng có năm tên nhảy ra bắt lôi đi ra ngoài mồ mả, buộc đùa giỡn suốt đêm. *Ma xó* đó.

Chính tôi cũng nghe chúng nhiều lần. - Nhưng anh có thấy không? - Thưa cha không. Chúng chỉ phát ra một tiếng rền rền trong lũy tre, hoặc trong đồng ruộng cạnh nhà, ban đêm. Nhiều khi *ma* xuất hiện dưới dạng một đám rừng tối om. Khách đi đường bỗng thấy một bóng tối bao trùm, anh ta không còn thấy gì nữa, cũng chẳng biết lối nào mà đi: *ma*.

Nếu can đảm và cứ tiến tới trước, thì thoát được. *Ma* biến đi và sẽ thấy được đường; nếu sợ, thì *ma* sẽ bắt đi.

Đặc biệt là trong năm dịch hoành hành, cách đây ba năm - À, không, xa hơn - *ma xó* xuất hiện nhiều. Chúng đến khắp nơi và người chết la liệt. Một hôm có khoảng chục tên xuống cồn, mỗi tên nắm một nạm dây mây. Chúng bắt một người đem xuống thuyền ra giữa dòng sông. Sáng hôm sau, anh ta ngã bệnh rồi chết ". (*Thằng Hạp, người Nội Hà, kể*).

Như ta thấy ở trên; ý tưởng của người Việt về *ma xó* chẳng có gì rõ ràng. Đó là những quỉ ma quấy gạt, nhát người và tìm cách làm người vong mạng. Ngoài

ra, nếu hỏi thêm, thì người ta ấm ớ, chẳng có gì chắc chắn cả: đó là tiếng người trong đêm bên bờ cát; đó là những dáng hình kỳ ảo xuất hiện trong bóng tối chập chờn, tiếng sóng vỗ bên bờ, bóng cây đại thụ bên đường, tiếng gió thì thầm trong cành cây. Chẳng qua là trí tưởng tượng hình thành trong yên lặng của đêm đen với những cảm giác mơ hồ ít nhiều được kích lên do sợ hãi.

Gắn liền với *ma xó* là *ma mọi*, quỉ thần của người Thượng. Người Việt sống ven miền núi rất sợ *ma mọi*: sốt rét, bệnh tật nhiều lúc rất kỳ bí mang từ rừng rú về, họ cho là bị *ma mọi* trả thù. Loại quỉ ma này có thần lực cao hơn ma quỉ đồng bằng. Người Thượng cũng tin, nhưng họ duy trì tín ngưỡng nơi người Việt, vì như ta sẽ thấy, họ có lợi trong đó. Tuy vậy, về vấn đề này họ rất dè dặt. Và mỗi lần tôi hỏi họ, họ đều không muốn trả lời. Các chuyện kể sau đây là do người Việt thường sống trong rừng, tiếp xúc với người Thượng; và do đó nó phản ánh ý nghĩ của người Việt về *ma mọi*.

- "Nếu Cha cho phép, tôi xin được kể những điều mắt thấy tai nghe. Tôi vào rừng với ông anh cả của tôi là Phê và một nhóm người làng Đồng Đưng; chúng tôi đến nơi gọi là Sang lâu, gần Chảng an. Từ Chảng an đến Sang lâu phải mất nửa buổi sáng. Năm ấy là năm nhiều người cưa ván đóng thuyền.

Chúng tôi dựng chòi sàn để ngủ đêm. Tối đến, chúng tôi thỉnh thoảng nghe *ma mọi*. Nói được rằng

chúng rất nhiều đoàn, đây một đoàn, đằng kia cũng có một đoàn, đoàn bên trái, đoàn bên phải. Chúng nói với nhau nhưng chẳng hiểu chúng nói gì. Thỉnh thoảng chúng kêu lên như thể chúng gọi nhau. Rồi thì nghe một tiếng động lớn trong lùm cây, có lẽ là tiếng gió bấc thổi, y như tiếng huyên náo của một đám người. Rồi tiếng cành cây răng rắc nhưng lá cây thì vẫn không lay động. Đoạn cả đám lại tập trung một chỗ và người ta nghe tiếng kêu vù vù như một thanh củi bổ tới đập vào lều, rồi các thanh củi khác; những thanh củi lớn bằng bắp tay, bắp chân. Kế đến nghe như tiếng hổ vờn dưới chòi, hay như tiếng ngựa của Cha khi phi nước kiệu. Năm ấy cứ mỗi lần vào rừng, tôi sợ lắm. Năm sau tôi vào lại, đi với mấy người Công giáo mang theo sách kinh, không nghe không thấy con *ma* nào cả.

- Còn cậu Nhứt, cậu có thấy như thế không?

- Tôi thì không; tôi chỉ có nghe nói là *ma mọi* đáng sợ hơn ma ta. Vì thế mà khi người Thượng đi vắng, họ để cửa mở toang. Nếu ai lấy cái gì, anh ta sẽ không mang nó đi xa được; con *ma* sẽ dẫn lạc đường trong rừng, đi tới đi lui và cuối cùng buộc lòng phải mang trả lại nhà những gì đã ăn cắp.

- Còn tôi, thưa Cha, tôi đã thấy người Thượng *thổi đá*.

- Thổi thế nào?

- Có một lần tôi vào rừng với một người làng Phú Trịch tên Rật. Anh ta chẳng muốn cho người Thượng

gạo. Trên núi khi gặp Thượng phải cho gạo, bằng không thì họ thư mình. Họ sẽ nói là *ma* phạt vì không dâng cúng gì, nhưng thực ra là bị người Thượng thư; ta sẽ lâm bệnh có khi chết. Thế là Thượng đã thổi đá vào cánh tay của Rặt, làm cánh tay anh ta không thể cử động và anh ta phải nằm dài xuống đất, gần như bất tỉnh. Mấy người Thượng cười nói với anh ta bằng giọng mũi[1]: "Cậu không cho gì chúng tôi nên *ma* bắt. Nếu muốn thì bọn tôi giải cho". Cuối cùng Rặt phải nghe lời. Nhóm Thượng đòi mấy nồi gạo tôi không biết. Họ lấy gạo, thổi cơm và ăn hết. Đoạn một người trong bọn vào núi hái hoa. Gặp hoa gì cũng hái. Trở về đặt từng nắm hoa vào nhiều nơi trong lều rồi cho bệnh nhân nằm ở giữa. Anh ta lấy hai ống tre dài bên trong có đặt mấy viên đá nhỏ rồi lắc tới lắc lui. Tiếp đến cả bọn đều đồng thanh nói cái gì đó chúng tôi không hiểu. Đêm xuống, họ đốt đuốc lên và tay phù thủy nằm dưới chân người bệnh. Mọi người im lặng. Họ tắt đuốc rồi yên như thế một lúc. Tay phù thủy đứng dậy và cho thắp đuốc lại, tiến gần đến Rặt và bắt đầu vỗ vào cánh tay bị tê cóng của anh. Anh ta áp môi nút mạnh và nhổ ra một viên đá lớn bằng hạt bắp bọc máu đông. Anh ta làm đi làm lại nhiều lần và Rặt khỏi bệnh.

"Người Thượng còn có thể thổi cả lưỡi hái bằng sắt vào người. Tôi có thấy một lần. Hồi đó chưa lấy vợ và

---

[1] Người Việt khi kể lại lời nói của người Thượng, thường nhại lại theo giọng mũi.

tôi giúp việc cho ông Dĩnh, tôi vào rừng làm củi. Ông Thôn, bố của anh Hân hiện nay còn sống trong làng, đã hái trộm bắp của một người Thượng trồng trong rẫy. Người thượng đã thổi một thanh sắt lưỡi hái vào đùi. Sau đó chính anh ta lại lấy ra. Khi vụ việc xẩy ra tôi không có đó. Về sau hỏi ông Thôn sự thể và ông ta kể lại na ná như câu chuyện tôi vừa kể Cha nghe. Nhưng khi người Thượng bắt đầu vỗ trên toàn thân, từ đầu đến chân, thì Thôn bất tỉnh. Khi tỉnh lại, thấy lưỡi hái sắt nằm bên cạnh, đầy máu. Thế là lành." (*Thằng Dương* người Cù Lạc kể).

"Có một đoàn *quân kẻ cõi* (*côi? gcnd* - người Thượng) giết được một con voi và hai con bò rừng. Tôi cho họ trú tại nhà hơn một tháng. Một hôm tôi vào rừng với họ. Tôi đi trước nhưng khi gần tới bờ rừng họ bảo tôi dừng lại, họ bẻ một cành cây, vẩy qua vẩy về miệng lâm râm gì đó rồi quẳng đi. Xong họ lại để tôi đi như trước. Đêm đến, chúng tôi ăn cơm rồi nằm xuống đất ngủ. Tôi nói với họ: "Mình ngủ dưới đất, nếu có chuyện chi[1], tôi phải làm sao? - Đừng lo, họ nói giọng mũi bảo tôi thế. Anh ở đây với chúng tôi thì chúng tôi phải lo cho anh; ngủ đi".

Đoạn tôi nghe chung quanh như có cơn lốc xoáy. Đó là *ma mọi*. Suốt đêm tôi không ngủ được và sáng hôm sau, tôi về. Để yểm hổ, họ trồng một cọc dưới chân, một cọc trên đầu, vừa trồng vừa lâm râm gì đó rồi đi ngủ.

[1] Có nghĩa là nếu hổ đến. Người ta không dám nói rõ ràng mà chỉ ám chỉ khi nói về hổ.

Hổ bị xiềng, không làm hại được. Sáng mai lại giải bùa và cho hổ giải thoát". (*Ông Bé làng Bùng kể*).

Ma mọi, như đồng loại của chúng là *ma xó*, nhát người và muốn làm hại người; nhưng theo những câu chuyện kể thì chúng đứng về phe những người Thượng và những điều ác chúng làm nhằm buộc người Việt tôn trọng con người và của cải của những người bất hạnh được gọi là *quân kẻ rú*.

Một số ma quỉ chỉ gạt người, đùa chơi, gây ngạc nhiên. Chẳng hạn như ở núi *Ba Rềnh*, ngọn núi nổi lên phía nam thung lũng Nguồn Sơn, núi này có loại *ma* đặc biệt; chúng thích đánh lạc đường những nạn nhân đi làm củi hoặc lấy vỏ cây ăn trầu. Thế là sau khi đi hết núi này sang núi nọ, nạn nhân mệt lả, đói khát tưởng chết, thì bỗng nhiên thấy mình đang đứng bên hồ nước trong, chung quanh là cây chè, quít, cam. Thế là anh ta giải khát, no nê, còn hái ít chè và ra về vui vẻ; nhưng khi đi về, chẳng nhớ đường nào đưa mình tới hồ nước cả; hồ ấy chỉ khi bị ma đưa lạc đường mới biết.

Con tinh thì cũng cùng loại với *ma*. Đó là những con ma nữ ngụ ở các cây cô thụ. Ông Lý làng Cù Lạc cho đốn cây đại thụ đã bị ngay một vết thương hiểm ác ở cánh tay, vậy là chẳng ai nghi ngờ gì, chính *con tinh* đang ở nơi thân cây đại thụ đã báo thù.

"Hồi tôi giúp việc cho anh Cai Hàn, nay đã chết, có một cây sung rất lớn choáng chỗ làm *rẫy*. Chẳng ai dám chặt vì nói rằng có *con tinh*. Ông chủ tôi bảo:

"Nếu cậu đốn được, tôi thưởng cho ba quan tiền". Thế là tôi mang rìu mang rựa đi đẵn cây. Tối đến thì cây đã được chặt phân đoạn, ngổn ngang dưới đất. Mệt quá, tôi ăn no rồi đi ngủ. Đang đêm bỗng tôi mơ thấy ba người phụ nữ nguyền rủa và nhiếc mắng tôi. Tôi cũng to tiếng nguyền rủa đáp lại. Bạn bè nghe tiếng ồn đều thức dậy cả, lay tôi, hỏi có chuyện gì. Tôi kể chuyện ba *con tinh* của cây đại thụ mắng chửi tôi và tôi trả đũa lại. Tôi chẳng có đau ốm gì cả bởi vì tôi nghĩ là do tôi không sợ *con tinh* ". (*Ông Xòi* người Cù Lạc kể).

Thông thường thì người bên lương khi cần hạ một cây đại thụ, họ thuê những người có đạo (*Công giáo,* gcnd) hoặc nhờ họ chặt lát đầu tiên. Người có đạo được xem như dũng mãnh hơn ma quỉ vì họ không sợ chúng.

II - THẾ GIỚI LOÀI VẬT

Những loại tín ngưỡng liên hệ đến thế giới loài vật quả là rất lý thú. Không loài vật nào, ít ra là trong những con vật thường ngày của người Việt mà không liên hệ đến những huyền thoại, những ngạn ngữ, những câu ca.

Tiếng kêu của loài vật giúp ta biết được tiết trời sẽ xẩy ra. Tiếng hổ tìm mồi, tiếng sóc tác, tiếng nai khô khan[1], tất cả đều báo trước thời tiết đổi thay, hoặc là

---

[1] Tiếng nai cũng na ná tiếng hổ săn mồi. người Việt ghi lại theo tượng thanh là *beo* nhưng kém sắc và ít rung hơn. Họ cho rằng có

mưa, hoặc là gió bấc. Nghe tiếng *bìm bịp* hú là biết thủy triều xuống. Thấy kiến *đất*[1] làm tổ cao trên cây ở bờ sông là biết lũ lụt lớn.

Tiếng kêu của một số loài lại báo điềm xấu. Gà không cớ mà gáy cũng là một điều không hay, khiến người đàn bà đang lên lên xuống xuống nhà bếp với nồi cơm đang bốc khói trên ba ông táo gạch hốt hoảng buộc miệng than: "Chuyện gở gì xảy ra đây?". Thế là người ta chặt đầu con vật xui xẻo, quẳng cái đầu đi thật xa, có khi mời thầy tới cúng yểm.

Tiếng chuột rúc đêm đêm cũng là một điều không tốt. Quạ bay là sát mặt đất hoặc kêu oang oác bên bờ đường, chim ác là đang mổ ăn giữa con đường hẻm, thảy đều là điềm xấu thua lỗ cho chị bán hàng ra chợ, đôi gánh trên vai. Cú đậu cạnh nhà ban đêm cũng là điềm xấu. Nếu trong nhà có người bệnh thì đó là dấu hiệu người ấy sẽ chết; vì thế mà phải đuổi nó đi. Nhện sa từ trần nhà xuống là điềm bất trung bất tín.

Nhiều loài vật đã đi vào không biết bao là ca dao tục ngữ, hàm chứa phần nào đó kinh nghiệm sống của người Việt, một thứ triết lý bình dân, rất vừa phải, giản dị. Thẳng hoặc là một lối nói gợi hình, một so

---

nhiều khi hổ nhại tiếng nai kêu để người ta tưởng đó là nai và không đề phòng, nhằm tiến gần dễ dàng hơn; nhưng có khi họ lại cho là nai nhại tiếng hổ, làm cho người sợ hãi bỏ khoai bỏ lúa mà chạy để nai dễ tung hoành.

[1] *Con kiến đất*, gọi thế vì tổ chúng tròn, to lớn, làm bằng đất trên các cành cây.

sánh bóng gió từ những kinh nghiệm rút ra từ loài vật, để làm sống động thêm câu văn, làm cho câu chuyện thêm mạch lạc có hồn. Tôi chỉ xin nêu một vài ví dụ.

Thôi thì bắt đầu bằng một câu chẳng có gì đáng vinh quang cho con người:

Trâu bò ở gần nhau, thì quen nhau
Người ta ở gần nhau, thì ghét nhau.

Một câu tục ngữ khác của người Tàu cũng na ná như thế:

Cứu vật, vật ơn;
Cứu nhơn, nhơn oán.

Ghép vào các tục ngữ, ngạn ngữ ấy là cả một chuyện ngụ ngôn dài, có gốc gác ít nhiều là uyên bác, cho thấy nhiều trường hợp vật trả ơn người vì đã cứu chúng, ngược lại thì người thường vô ơn thậm chí trả oán khi được cứu giúp.

Thói phóng đại, hay khoác lác của con người ở mọi thời và ở mọi nơi đã được gói ghém trong câu sau:

Có một con quạ
Đồn ba con ác.

Cứ cường điệu và một hóa thành ba; nhưng, mặt khác, để thổi phồng sự việc, người ta không dùng lại chữ *quạ* vốn dĩ là tiếng Việt, bình thường, mà lại dùng một từ Hán - Việt là *ác*, cùng nghĩa, nhưng lại cho một sắc thái khác vào điều muốn nói. Câu tục ngữ trên quả hàm chứa cả một khảo sát tâm lý rất tinh tế.

Để nói về hai người nào đó không hề thông cảm với nhau được, họ nói:

Hai đứa nó như sừng với đuôi.

Để ám chỉ ai đó chỉ tính toán làm sít sao điều yêu cầu, không thêm không bớt, thậm chí bớt hơn là thêm, người ta nói:

Đo bò mần chuồng (mần = làm; *gcnd)*

Hoặc nói về ai mặt mày buồn bã:

Mặt như mặt chó chết con.

Khuyên người cẩn thận trong lời ăn tiếng nói, tục ngữ Việt Nam có câu:

Chim khôn tiếc lông
Người khôn tiếc lời.

Tiếc là gắn bó vào một cái gì, khó rời được, khi mất thì nuối tiếc.

Những câu tục ngữ hoặc thành ngữ như thế làm cho ngôn ngữ dân gian thêm hình ảnh, màu sắc; nhưng nếu đơn cử mãi câu này sang câu khác cũng sinh ra chán. Chúng ta sẽ thấy tản mạn rất nhiều câu khác trong bài này.

Người Việt khi nói về loài vật cũng cho chúng một đẳng cấp, có loài thì có vẻ được kính trọng, có loài thì có vẻ bị rẻ khinh.

Những loài cò vạc, mỏ dài, cổ cao, đứng trên đôi chân dài, lặng lẽ rình mồi giữa đồng ruộng hoặc ung

dung bước từng bước dài được người Việt ghi nhiều ấn tượng. *Ông nông*, có bộ lông đen óng, biếc màu kim, được mang tước "Ông" như một nhân vật, một ông già. *Ông lão*[1] (có nơi gọi là "Ông lạo", *gcnd*) có bộ lông xám, đuôi điểm mấy chiếc lông hồng, đầu sói phủ lớp da vàng mềm.

Con gấu ít được tôn trọng hơn: được gọi là *cha cụ*[2], "cha gấu", từ *cha* cũng còn được gán cho loài chim cộc, *cha cộc,* nhưng đây thì nửa khinh rẻ, nửa chế giễu. Từ này ám chỉ những kẻ đã thành gia thất, cha gia đình nhưng lại không xứng đáng được gọi là "ông".

Từ *thằng* chỉ những kẻ thấp hèn. Nó cũng được dùng cho một số loài vật. Chim cộc còn được gọi là *thằng cộc* hoặc là *thằng cha cộc*; chim bồ nông dù dáng dấp trịnh trọng, mỏ to lớn cũng chỉ có được một cái tên rất ư là nhẹ: *thằng bè;* loài le le lại được gọi là *thằng bông*[3]. Chim bói cá được gọi là *thằng chài*; nó mang tên như vậy có lẽ do sự nhanh nhẹn của nó khi nhào lặn bắt mồi.

Chống cậy mà đi là con cha cộc
Con độ mũi nốc[*] *là con thằng chài.*

(Chống cậy = chống gậy; độ mũi nốc = đậu mũi thuyền; *gcnd)*

---

[1] Tùy theo vùng mà tên này được gán cho chim này hay chim kia, nhưng luôn luôn là loài cò cao cẳng.
[2] *Cụ*, gọi trại theo địa phương của từ *gấu;* cũng còn gọi là *gụ*.
[3] Tên này có nơi cũng chỉ nhiều loài chim khác nhau tùy theo vùng.
[*] Nốc: nôốc (phương ngữ) = đò, thuyền (Biên tập).

Một vài con chim được xếp vào loại giống cái, có cái tên nữ. Như con diệt (*một loại cò. gcnd)* được gọi là *mạ diệt*; một loại khác được gọi là *mệ thơm*[1].

Có loài lại được xem như từ trời đến, thuộc về trời, hoặc đơn giản là ở ngoài trời như con *ngựa trời, vịt trời, ngỗng trời*.

Bản năng của một số loài đoán được ý định của con người - ít ra là người ta tưởng như thế - và tìm cách thay đổi toan tính của con người. Đối với người Việt thì đó là những thể hiện của một quyền lực cao hơn, nên được gọi là *linh* là *thiêng*.

Một con chuột nhắt đã tránh được hết mọi thứ bẫy, tối đến, để trả thù, nó đã cắn gặm cái khăn đóng của ông chủ nhà: thần thiêng đã giúp nó tránh bẫy và gợi ý cho nó trả thù đó. Con chuột được gọi là *ông thiêng*. Nó xem như là biết hết mọi điều thầm kín của gia đình và có thể làm hại người trong nhà.

Người ta đã cất đặt tằm vào nơi tử tế, đã đổ nước ở các chậu chân giá nhằm tránh kiến ăn tằm. Thật hoài công. Các chú côn trùng tí hon này đả nhờ anh rạnh mãnh nào đó chỉ đường chỉ lối để bò lên tận trần nhà, rồi thả nhào xuống trên nong tằm, tìm được từng chú tằm béo bỡ làm thức ăn dài ngày. Kiến cũng *thiêng*.

Chim sẻ đã có thể ăn được thóc cất kín trong các bồ tre, chung quanh đặt nhựa bẫy, nhưng không con nào mắc bẫy: cũng do một quyền lực siêu nhiên.

---

[1] Người ta còn gọi là "mây thơm". "Mệ" ở đây có l [illegible] ọc trại theo tiếng địa phương, chẳng liên quan gì với từ "mệ" là bà.

Hay một trường hợp khác. Có hai cánh đồng đều được cày bừa tử tế, bên ngoài chẳng có gì khác nhau, nhưng một cánh đồng thì đã gieo đậu, gieo bắp; cánh đồng kia thì chưa. Nhưng cả một đàn quạ đen nghịt sà xuống cánh đồng thứ nhất, chẳng thèm đoái hoài đến cánh đồng kia. Thế thì ai đã chỉ cho chúng nếu không phải là ma đưa đường quỉ dẫn lối?

Voi cũng được xếp vào hàng *"ông thính"*; ông ta nghe hết. Hổ cũng thế. Người ta tin rằng nói gì trong rừng hổ cũng nghe hết và chúng đoán được ý nghĩ của người. Tính từ *thính* này được gán cho nhiều động vật để ám chỉ bản năng của chúng, nhưng bản năng này luôn được xem như là có đặc tính siêu nhiên.

CÁC CON VẬT THẦN KỲ

Việc tin tưởng vào bản năng loài vật dẫn tới việc xếp loại riêng một số động vật hoặc là huyền thoại, hoặc là có thực sống ở trong rừng.

Trước hết phải kể đến con *thuồng luồng*; theo tự điển của Génibrel thì đó là "một con rắn giống lươn". Nhưng miêu tả như thế xa thực tế lắm! Hình như ở hồ làng Cù Lạc có một con. Nó không lớn lắm đâu. Nó như một con rắn mối lớn, hình rồng, trên lưng có sống vảy cứng. Thỉnh thoảng nó đi qua các *lèn*, mõm đá vôi nhọn mọc đầy trong vùng. Bấy giờ cây cối lay động do hơi thở nó phát ra, rung rinh như có gió Nam thổi tới. Chỉ người có phạm tội ác nào đó là thấy nó và chết. Thỉnh thoảng cũng có người nghe nó rống

như tiếng voi. Một người trong dòng họ của ông Thê, người Cù Lạc, có lẫm lúa ở làng Lin Nội. Ông ta giàu có nên mới cất lẫm ở đó. Một hôm đến thăm thóc, ông thấy hai con *thuồng luồng* nằm trong lẫm. Ông ta không bị chết; nhưng khi cho chó ăn gạo lấy trong lẫm, chó liền chết.

Những hình thái tín ngưỡng có khi mâu thuẫn này chứng tỏ người Việt chẳng có ý niệm chính xác rõ ràng gì về con vật thần thoại này cả. Trường hợp con *mãng xà* cũng thế. Đó là một loài rắn lớn ở trong giếng nước, hang động. Ở Phú Kinh cũng có một con trong giếng. Thỉnh thoảng nó bò ra theo đường khe giếng làm đục nước, nhưng không ai thấy nó.

Thuồng luồng đã đi vào trong tục ngữ.

Thuồng luồng không ở cạn.

Ý nói người cao sang thường không lui tới bầu bạn với kẻ bần hèn.

Về *con ngọc* thì đó là một thứ bướu, một thứ sạn mọc trên thân thể một số động vật cao niên. Voi thì có hoặc ở giữa hoặc trên ngà, nai thì ở trên gạc, tê giác lại ở mút sừng. Ban đêm *con ngọc* toả sáng. Nó có thể truyền cho ai đó có được những sức mạnh vô song. Một người dân làng Bình Chính có lần muốn trở thành thủ lĩnh một thời đã nói rằng mình có *con ngọc* lấy được từ đám loạn quân người Hà Tĩnh, biến ông ta thành bách thắng và tàng hình được khi cần. Một người làng Cộc có được cái sừng tê giác có *con ngọc*;

đó là chiếc bùa hộ mệnh của anh ta. Nhờ đó anh ta đã có được nhiều ân phúc. Đêm đêm anh ta cửa đóng then cài rồi bày nó ra để cúng tế; cả nhà đều sáng rực lên.

Một linh mục thừa sai trong vùng một hôm phải giải quyết một chuyện lạ thường. Một ông cụ ngồi đọc kinh trong nhà thờ, bỗng thấy có cái gì đó rơi trên đầu. Đó là một côn trùng nhỏ có ánh sáng đặc biệt: không nghi ngờ gì nữa, đó là một *con ngọc*. Cụ ta bắt lấy cẩn thận và khoe với mọi người. Ai cũng bảo đó chỉ là một con đom đóm. Còn ông ta thì cứ cự tuyệt cho rằng đó là một *con ngọc*. Rủi thay, vài hôm sau, thằng con trai của lão, giữ trâu cho nhà bên cạnh, đã ăn cắp báu vật ấy. Lão thất vọng nghi chắc là ông chủ của con lão đã xúi giục nó ăn cắp. Nghe đâu có người nào đó còn định mua chỉ một cái cánh với giá mười lăm đồng - một thoi vàng - lão liền chạy đến Cha sở tố cáo thằng con. Ông Cha sở muốn biết đầu đuôi câu chuyện liền cho gọi các người liên quan, các nhân chứng; lão ta chửi rủa chối từ thằng con, phần cậu con cũng biện bạch chối từ làm mọi người nực cười vì chẳng qua chỉ là một con đom đóm. Hai bên ra về, cũng chẳng bị khiển trách phạt tạ gì. Nhưng ông bố thì cứ đinh ninh mình đã bị đánh cắp *con ngọc* thật. Cả làng đều cho ông ta là một người khùng khùng.

Con ngọc là một linh vật có lợi cho người; nhưng *con thuốc độc* là một tai họa. Dân làng Tróc, ở vùng thung lũng thượng Nguồn Sơn, dân làng Thanh Hà ở cửa sông Gianh, dân làng Cương Hà, nằm giữa hai

làng kia, đều nổi tiếng nuôi *con thuốc độc*. Và vì thế cả vùng ấy đều bị tiếng xấu. Nhiều trường hợp tử vong kỳ bí đã được gán cho *con thuốc độc* và dân làng khác không dám đến.

Sau đây là cách nuôi *con thuốc độc*: Người ta lấy râu hổ và bỏ vào *măng tre* chẻ dọc. Sau ba tháng mười ngày, có người cho là lông hổ sẽ sinh ra một con chuột, người thì bảo là một con rắn. Đó là *con thuốc độc*. Phân của nó sẽ làm cho con người tử vong. Mỗi năm phải cho nó ăn một lần vào rằm tháng bảy. Rang gạo hoặc bắp rồi đem vào vườn cho nó ăn. Vì *con thuốc độc* không nuôi trong nhà. Con vật đến ăn và để phân lại. Người nuôi lượm lấy và giữ gìn cẩn thận. Khi cần dùng, họ lấy một nhúm rãi lên trên thực phẩm đem bán hoặc trên thực phẩm gặp thấy ngoài chợ. Không phải ai ăn vào cũng chết mà chỉ nhằm vào một *họ* nào đó; chẳng hạn có năm là người họ *Nguyễn*, năm khác người họ *Dương* trúng độc rồi chết. Những loại bệnh kỳ bí, thường là hoặc bị trương bụng hay quặn thắt chỉ vài ngày sau là chết, hoặc có khi phải đau cả tháng. Các loại bệnh như thế đều được gán cho *con thuốc độc* và một số thầy thuốc có thể chữa trị, dĩ nhiên là với những phương thức luôn luôn mê tín dị đoan.

Ở thung lũng Nguồn Sơn thì như thế. Nhưng ở chợ Huyện, Quảng Trị, thì tôi được bác gánh võng, người gốc Nghệ An, kể một cách khác. Lông râu ủa hổ sinh ra một loạt những con sâu được người ta nhặt cất giấu

cẩn thận, và mang đi khỏi nhà. Hôm sau thì chỉ một cặp, con đực, con cái, trở về, đó là *con thuốc độc*. Anh ta nuôi, cho ăn thịt, thu nước bọt của chúng để làm thuốc độc.

Nhưng cả hai cách đều công nhận là một khi đã cho râu hổ vào măng tre thì phải nuôi *con thuốc độc* và sử dụng thuốc độc, bằng không thì tai họa thay vì giáng xuống trên người khác lại đổ xuống trên chính anh ta. Anh ta sẽ bị bệnh nan y vô phương cứu chữa.

Những kẻ nuôi *con thuốc độc* là đồng lõa với *ma*, một loài ma độc ác, hận thù. Chúng càng làm điều ác cho người, càng được ma bảo trợ, và công việc càng êm xuôi. Nhiều khi để trêu người, *ma* cũng thực hiện một hành động nghĩa hiệp nhưng ngắn ngủi qua phương thuốc hoặc thức ăn do trung gian kẻ đầu độc bán cho người, nhưng thực sự là chứa thuốc độc; chỉ bảy tháng sau là sẽ bị bệnh một cách kỳ bí rồi chết. Trong trường hợp ngoài ý muốn của người đầu độc, thuốc độc không hiệu quả trong năm, thì *ma* sẽ trả thù chính người đầu độc, anh ta sẽ mang bệnh; muốn thoát khỏi anh ta phải cho chó ăn thuốc độc.

Nhiều lần người ta thường đến than phiền với tôi là có người tố cáo lên án là họ bán thuốc độc. Họ thường là những người mà bên Pháp thường gọi là "kẻ dị tướng, mặt mày chẳng ra hồn" hoặc là "những bà già phù thủy".

Giải thích các sự việc, tôi nghĩ là do điều kiện sống không hợp vệ sinh. Các chứng sốt thường để lại các hậu

quả như điếc tai, động kinh, trương bụng. Thầy thuốc "*chạy*", người Việt thường nói như thế, ngụ ý thầy thuốc bất lực, bỏ bệnh nhân: bệnh là do *con thuốc độc*.

Cũng có thể xem sự tin tưởng này là một hình thức thể hiện sự cạnh tranh trong buôn bán. Các nơi nổi tiếng có *con thuốc độc* lại là những nơi chợ đò tấp nập. Một người bán hàng kém may mắn, muốn làm giảm uy tín những kẻ cạnh tranh với mình, tung tin là họ đã bỏ thuốc độc trong hàng hóa; thế là dân chúng nhẹ dạ cả tin quay lưng trở gót, bước qua gian hàng khác. Điều chắc chắn mà tôi thấy được là tất cả mọi trường hợp đến kêu oan với tôi đều bảo rằng họ phải gánh chịu tai hại lớn trong việc bán buôn.

- **Hổ:** *Con cọp, con khái*

Hổ là con vật có thật, dẫu mang rất nhiều dấu ấn thần thiêng. Nhưng với vị trí của nó trong tín ngưỡng dân gian của người Việt, với sức mạnh siêu nhiên người ta thường gán cho nó, ta có thể sánh hổ với những hiệp sĩ thời Trung cổ xa xưa với đủ loại thần thoại và đủ mọi thứ chiến công. Trong số các loài tạo vật thì hổ đứng hàng đầu trong tâm tư tín ngưỡng người Việt. Voi với dáng dấp khổng lồ thì được gọi bằng "*ông lớn*", "*ông thính*"; nhưng hổ thì được gọi là *thầy, ông thầy, mệ, ngài*. Đúng là cách xưng hô cao cả. Nhiều khi tôi còn nghe dùng cả từ *trời*, lần đầu tiên là do anh Đội trưởng Thừa lại canh lăng ở Huế. Tôi hỏi: "Sao ông lại gọi hổ như thế?" Anh ta trả lời: "Thưa Cha, phải cất nhắc lên thế vì là sợ". Một lần khác thì

ở vùng bắc Quảng Bình, khi đi săn, gặp một bé gái chăn trâu, tôi hỏi: "Ở đây, cháu có thấy gà rừng, công không?" Bé gái trả lời: "Dạ có, cháu thấy đằng kia kìa, nhưng bây giờ thì sợ..." Đã quen, nên tôi đoán được bổ ngữ của động từ bỏ lửng không dám nói ra. Dầu vậy tôi cũng hỏi: "Sợ gì?" "*Lện trời*" (*lện* = sợ, *gcnd*). Trời tức là hổ.

Mọi danh tước ấy chứng tỏ sự tôn kính của con người đối với hổ. Nhiều khi được thể hiện rất kỳ lạ: Khi vào rừng, đừng nhắc đến tên hổ. Hầu hết người Việt lúc nào cũng giữ cái nguyên tắc ấy: "Trên làng có yên không?"; ý nói là: "Có hổ không?" - "Không, *bắt hai người*". Chủ ngữ không được nhắc tới, nhưng đó chính là "ngài". Khi ngược dòng đi thuyền lên rừng, nhiều vùng có thói quen dùng một qui ước riêng trong ngôn ngữ; đá thì nói là khoai của ngài, *khoai mệ*; khoẻ mạnh thì nói ngược lại là đau ốm, vv...

Trong con hổ thì cái gì cũng kỳ bí, thần thiêng, có những đặc tính diệu kỳ. Trong đêm tối, mắt nó quắc lên ngời tỏa trong bóng tối như là hai đóm lửa. Trước khi vồ mồi, nó nhún người, *xếp xương*, hầu như chẳng còn thấy gì sau đám cỏ; khi nhào tới, bỗng nó nhoài người ra thật trọn vẹn.

Râu của nó, như ta đã biết, hóa thành con thuốc độc. Vì thế khi bắt được hổ, người ta liền hui râu nó để khỏi gây chết chóc. Beo cũng thế.

Nước bọt của hổ rơi xuống đất tạo những con sâu lớn, lông lá đầy mình, gọi là *sâu rọm*. Chỉ cần đạp

phải là đủ để mang một vết thương vô phương cứu chữa.

Hai cái xương nhỏ trên vai của hổ, gọi là *vây khái, vây cọc*, nhỏ bằng cây que, không dài mà cong, được rất là ưa chuộng. Đó là một thứ bùa vô cùng quí giá. Tôi thấy bán đến hai đồng bạc, một giá tiền rất lớn đối với người Việt trong vùng.

Nhưng mỗi xương giá trị khác nhau: *Nam tả nữ hữu*. *Nam* ở đây là con đực; ở con đực hữu hiệu là xương bên trái; hổ cái thì xương bên phải. Đối với người Việt thì chỗ danh dự là bên trái; hổ đực, xếp theo qui luật là bên trái, hổ cái bên phải. Đừng lấy xương phải của hổ đực, cũng như xương trái của hổ cái, chúng vô tác dụng, gần như hoàn toàn vô hiệu; nhưng khi mổ hổ đực hoặc hổ cái, người ta bán cả hai. Vả lại việc tìm cho được bùa quí còn lệ thuộc vào một số qui luật khác: xương thay đổi chỗ tùy theo mùa; khi thì ở trên vai, khi thì xuống trên ngực. Giai đoạn nào thì thay đổi như thế, không ai cho biết chính xác. Có người cho rằng khi hổ cần dốc toàn lực chẳng hạn như để bắt mồi hoặc nhảy khỏi bẫy, trong trường hợp mà xương ấy không ở trên vai thì xương sẽ nhẹ nhàng lên ngay vai để rồi xuống lại ngay sau khi đã gắng sức xong.

Khi có được xương hổ đúng hiệu, bạn có thể vào rừng mà chẳng sợ hãi gì, hổ sẽ không đụng tới bạn. Bạn đi bên phải, hổ sẽ đi bên trái; bạn đi bên trái thì hổ sẽ đi bên phải; bùa sẽ kéo người ra khỏi phía hổ

như để xua nó đi với một sức mạnh bí nhiệm. Từ đó có biến thành một người khác thường không? Tôi không dám quả quyết được; có điều dường như ai mang *vây khái* trong người thì cứ bạo dạn ra cửa quan: thế nào cũng thắng kiện mà không bị đòn. *Vây khái* cũng có những đặc tính như *con ngọc* là bảo vệ được người nơi cửa quan. Về việc tin *vây khái*, rất nhiều trường hợp xác nhận là không đúng, tuy vậy họ vẫn gán cho thứ bùa này một huyền lực rất lớn.

Hổ phá hoại rất nhiều ở những làng miền núi: Lợn, bò, chó, người đều ngã dưới nanh vuốt của nó; nhưng nếu khi hổ chồm lên mồi, rủi ro nanh vuốt chạm đụng vào lỗ tai nạn nhân thì nó bỏ đi, không ăn. Một hôm người ta mời tôi ban phép bí tích cho một cô gái thật đáng thương; cô này đã bị hổ bắt ban đêm kéo ra khỏi nhà, rồi thả ở đó, tước hết da đầu không còn tóc trông rất ghê. Mấy người chung quanh cho rằng vì nanh vuốt của hổ đã đụng vào một trong hai tai của cô. Ít lâu sau thì cô ta chết.

Tai của hổ - chứ không phải tai của nạn nhân - cũng có một đặc điểm rất lạ lùng: ta có thể đọc được ở đó số nạn nhân mà hổ đã bắt ăn. Cứ mỗi mạng người là tương ứng với một khía ở lỗ tai. Chẳng khác gì những ông già đi khai khẩn của Fenimore Cooper, với những cuộc phiêu lưu có thời làm mê hoặc tuổi ấu thơ, đã ghi lại trên báng súng số chiến sĩ da đỏ mà họ đã từng giết đi.

Khi hổ bắt người, hồn người chết sẽ cưỡi lưng hổ. Hồn này gọi là *ma* hoặc là *ràng*, lang thang không

huyệt, thiếu của cúng, sẽ điều khiển hổ buộc nó trở về nhà cũ của mình hầu kiếm của cúng. Đó là cách người Việt giải thích việc hổ thường trở về liên tục bắt nhiều người trong cùng một nhà. Vì thế, nhằm tránh tai họa, khi ai đó bị hổ ăn, họ cẩn thận tìm cho được những gì còn sót lại. Gọi là *đi mót* để khỏi phạm đến uy nhan. Khi tìm được cái gì đó, hoặc là cái khăn quấn đầu, hoặc là túi thuốc, họ làm một hình nộm hổ và người, bằng giấy, rồi đốt hết đi và chôn thật cẩn thận những gì đã tìm lại được. Họ cho rằng hồn còn vất vưởng cưỡi trên lưng hổ sẽ êm ả vào mồ và như thế gia đình được ăn yên ngủ yên. Khi có nhiều người bị hổ vồ, đó là lỗi của ngôi nhà; nhà *động*, và phải vội vã phá đi.

Như tôi đã nói, hồn người bị hổ ăn, cưỡi trên lưng hổ, điều khiển hổ đi. Vì thế, khi đào hố bẫy hổ, phải nhớ rải ngô rang trên mặt đất. Hổ đến, các hồn ma nghe mùi thơm nhảy xuống ăn ngô và hổ sẽ sa bẫy vì thiếu các bổn mạng thần thiêng.

Về chuyện này, hãy nghe câu chuyện có thực sau đây: Ở làng Kẻ Chao (tên hành chính là Nha Tịnh) có ông già tên Sâm, làm nghề thuốc, một hôm bị hổ vồ. Ít lâu sau, một người bạn, ông đội Nuôi, mộng thấy ông ta hiện về và nói: “Số tôi khổ lắm; hổ đã bắt nhiều người nên trên lưng hết chỗ, tôi phải vất vưởng ngồi gần đuôi. Thật khổ; cậu phải cứu mình”. Người bạn trả lời: "Được rồi, nhưng cậu phải giúp tôi bẫy được hổ. Tôi hứa là sẽ đốt cho cậu hai nén nhang ở

chùa *Đức Thầy*". *Đức Thầy* là vị thần cai quản loài hổ, cũng có thể chính là con hổ; người Việt, về điểm này, chẳng có gì chính xác cả, tuy vậy gần như khắp các làng gần núi đều có dựng một miếu *Đức Thầy*. Dâng hai nén nhang có nghĩa là khi cúng lễ vật thông thường ở miếu *Đức Thầy*, hồn của ông Sâm cũng sẽ được mời đến dự phần, và thắp hai nén nhang là cốt để cho linh hồn ấy. Thế là ông đội Nuôi đã đào hố và hôm sau là bẫy được hổ.

Tuy vậy cũng không nên nghĩ rằng chúa tể sơn lâm luôn luôn độc ác. Nhiều khi cũng rất tốt, nhất là khi ta cung kính ngài.

Vào khoảng đầu tháng Bảy năm 1898, một người làng Cương Hà đi hái *mít nài* trong vùng rừng có tên là *Rềnh Rềnh*, đã gặp được một cây rất sai trái. Anh ta hái và ngồi dưới gốc cây ăn mít. Một con hổ bỗng từ trong bụi rậm nhảy ra, vồ lấy trúng tai anh ta, rồi nhảy xa vài bước ngồi im. Anh chàng hái mít bất tỉnh nằm lăn xuống đất. Khi anh tỉnh dậy, thấy hổ liền nói:

"Lạy ngài, ngài không thiếu gì, con nghèo phải đi kiếm mít để khỏi chết đói, con xin ngài đừng thèm ăn con". Nói xong đứng dậy vái hổ ba vái; hổ bỏ đi không làm gì. Nên lưu ý là hổ đã đụng vào lỗ tai anh ta.

Nhiều người làng Chùa Nghe, một hôm lên rừng làm gỗ gặp hổ đang uống nước bên bờ suối. Họ hoảng sợ, ngần ngại chốc lát, rồi người lớn nhất trong bọn

tiến tới vài bước vái hổ ba vái và hổ bỏ đi, biến mất vào rừng rậm.

Lần khác, một bác chài thả lưới bắt ca trên sông, thấy một con hổ đang theo mình ở trên bờ. Thoạt đầu bác không sợ nhưng cứ thấy hổ đeo đẳng theo, bác ta liền nói với hổ: "Thưa ngài, ngài đi tìm mồi, con cũng kiếm ăn; phận con nghèo làm nghề kiếm sống. Xin ngài đừng theo con nữa, sợ ngài mệt". Nghe thế, hổ đi nơi khác tìm mồi.

Người Việt không ngớt dành cho hổ những cử chỉ kính trọng như thế; ngoài những "tước hiệu" vinh dự, ngoài những đền miếu dựng lên tôn kính, chẳng rõ dành cho quan thầy của hổ hay cho chính hổ, thì cứ mỗi lần bẫy được hổ, họ không bao giờ quên dâng tế lễ vật trước khi giết hổ. Khi vào rừng, họ cũng không quên cúng tế ở một nơi đã được dành riêng; làm như thế, họ muốn nghĩ đến *Đức Thầy*. Có người trước khi đẵn cây, cũng khấn xin phép hổ.

Đối với người Việt đâu cũng có hổ và vì thế họ đặt rất nhiều bẫy: hố sâu sập hổ; dây tròng chân hổ buộc vào thân tre uốn cong giật mạnh treo hổ trên không; xà gỗ lớn đầy đinh nhọn bổ xuống trên lưng hổ gằm nó xuống đất; tre thật mạnh căng ngang có đinh nhọn cắm vào lưng hổ khi mắc bẫy; chưa kể đến bắt hổ bằng lưới thật chắc. Có điều khá ngạc nhiên đối với mọi người là số lượng loài hổ tương đối ít. Hẳn nhiên nó là chúa tể sơn lâm. Với sức mạnh vượt trội nhờ vào cơ bắp, nanh vuốt, chỉ trong ít năm tăng trưởng là

chúng có thể biến đổi toàn vùng, người dân không tài nào ở nổi. Nhờ ơn trên đã không xảy ra như thế. Người Việt đã nghĩ ra nhiều cách giải thích sự việc ấy.

Có người thì cho rằng hổ đực đã ăn hổ con nếu hổ mẹ không thu giấu, bảo vệ. Người khác thì lại nói là hổ cái sanh hạ hàng năm, nhưng chỉ vào năm *Dần*, năm con hổ, thì hổ con mới thành hổ thật sự; hoặc là cho rằng chỉ năm *Dần* hổ mới sinh, nghĩa là cứ 12 năm một lần. Cuối cùng thì có người quả quyết hổ cái mỗi lần sinh được 3 con; hổ mẹ đem con đến bờ thác dốc đứng nhảy qua trước và cho 3 con nhảy qua sau; con nào qua được bờ là hổ; con nào rơi giữa chừng là *chồn cáo*, một loài mèo hoang lông vằn; còn con đi lùi không dám nhảy trở thành beo. Người ta dành cho beo địa vị thứ ba ấy có lẽ do tính nhát gan thường nhật của nó.

***Hổ, voi và con chim Chuyện chuyện**.**

Câu chuyện kể sau đây chứng tỏ nhiều lúc hổ cũng bị lừa: Một con hổ và một chú voi một hôm cùng đi chơi với nhau. Cả hai gặp một đàn hoẵng và đánh cuộc với nhau: "Bác cứ rống trước đi, hổ nói; nếu tiếng rống của bác làm cho đàn hoẵng sợ hãi bỏ chạy thì bác cứ ngoạm tôi đi; nhược bằng chúng vẫn đứng yên và chỉ chạy tán loạn khi tôi rú thì tôi lại sẽ xơi bác". Voi chấp nhận việc đánh cuộc tinh quái ấy và bắt đầu rống lên. Đàn hoẵng giương đầu, ngửa mũi hít trên

---

* *Chuyện chuyện:* Chiền chiện (Chú thích của Biên tập).

không, và đứng yên tại chỗ. Đến lượt hổ rú lên một tiếng dữ dội làm cả đoàn tán loạn chạy trốn. Chú voi tội nghiệp nhận mình thua cuộc và xin hoãn một ngày để đi thăm gia đình và hôm sau sẽ đến nơi ước hẹn cam chịu số phận của mình. Hổ đồng ý ngay lời thỉnh cầu trên.

Dọc đường voi gặp con chim Chuyện chuyện. Thấy mặt voi rầu rĩ chim liền hỏi cớ sự. Voi kể lại đầu đuôi câu chuyện: "Chỉ thế thôi à, chim nói; ngày mai bác cứ đến điểm hẹn, cháu sẽ đi với bác và cháu sẽ có cách gỡ rối cho". Voi vui vẻ lên đường thăm bà con, rồi đến chỗ hẹn. Chim bảo voi nằm xuống trong rừng, đậu ngay trên tấm lưng khổng lồ của voi, kiên nhẫn đợi. Khi thấy hổ đến, nó cương gân cổ hót lớn lên: "Kìa ta đang ăn trọn một chú voi; chẳng còn gì trong răng; khi ta ăn ba con hổ nữa ta mới đã mới no". Nghe thế, hổ khiếp quá nhảy trốn mất. Hổ gặp một con khỉ đang lủng lẳng trên cành; khỉ hỏi chuyện: "Ê, chạy đi đâu mà hớt hãi thế?" Hổ trả lời: "Tôi vừa gặp con chim bé tí đậu trên lưng voi hót lên như thế này:

"Kìa ta đang ăn trọn một chú voi; chẳng còn gì trong răng; khi ta ăn ba con hổ nữa ta mới đã mới no".

- Cho tôi đi xem với.

- Nhưng làm sao cậu chạy theo kịp?

- Được thôi. Chỉ cần lấy sợi lạt và cột tôi vào chân bác.

Xong xuôi, cả hai cùng tiến gần tới voi. Con chim Chuyện chuyện liền hót vang: "Kìa ta đang ăn trọn một chú voi; chẳng còn gì trong răng; khi ta ăn ba con hổ nữa ta mới đã mới no". Nghe thế hổ lại tuôn chạy, kéo theo sau chú khỉ đáng thương, bị tung bên này, đá bên kia, đập vào một thân cây, vỡ đầu. Lạt đứt, và hổ hoàn hồn thấy mặt con vật khốn khổ nhăn nhó như nhe răng cười nên mắng: "Nào, người ta sợ đến chết, mầy còn cười".

Câu chuyện chấm dứt ngang đó. Cũng có một lối kể khác thay *con thỏ* vào chỗ con Chuyện chuyện, nhưng khi nào cũng có chú khỉ, chẳng hiểu tại sao nữa.

Hổ và còi.

Chắc bạn không biết tại sao cứ mỗi lần nghe tiếng *còi*, một loại nhạc khí làm bằng vỏ ốc hay sừng bò, hổ đều trốn chạy. Đây là câu chuyện:

Một chàng trai trẻ làm *rẫy; rẫy* là một khoảnh canh tác sơ sài ở biển rừng để hoặc gieo lúa núi hoặc trồng khoai. Tối đến, trước khi leo lên chòi, anh ta nhóm lửa nướng ít củ khoai để gặm quên đêm dài. Thế là "ông ngài" thấy vụ việc. Một tối đẹp trời, "ông ngài" cũng đào mấy củ khoai, đến gần lửa, nhởn nhơ nướng ăn ngon lành, tỏ vẻ khoái trá trước mặt người gác rẫy đang thóp ngồi ở trên chòi. Cứ như thế rất nhiều hôm. Chàng trai trẻ lấy làm khó chịu quyết định bày trò với người khách kỳ quái. Anh ta mua nhựa, rải trên rơm quanh lửa rồi chất vào đống củi hai ngòi pháo lớn chế tạo bằng hai mắt tre. Hổ lại

đến, ngồi trên rơm... Hoảng hốt lên vì rơm dính vào lông. Nó cố hết mình để gỡ, cho thêm củi vào để trông cho rõ, pháo nổ tung lửa lên đầy người; hổ khiếp đảm bỏ chạy. Hôm sau nó lại đến, trên mình sém cháy nhiều nơi, định bụng trả thù. Nó ngồi dưới chân chòi, dữ tợn há miệng, đợi chàng trai trẻ xuống để vồ lấy. Trời ơi, miệng mồm nanh vuốt ghê quá! Chàng trai trẻ thấy sợ. Anh ta ném tất cả đồ vật vào hổ để xua đuổi! Hoài công! Ông ngài không nhúc nhích lại càng há mồm to hơn. Cuối cùng chàng trai trẻ lấy *còi* đang mang trong cổ ném mạnh vào miệng hổ. Hổ vồ được mồi lạ rớt tỏm vào mồm, nó thở ra khoan khoái. Và kìa một tiếng *cò* vang lên trong họng nó. Nó thở thì lại vang tiếng *kè*. Hoảng sợ, nó chống chân đứng thẳng. Cứ thở vào là *cò* thở ra là *kè*. Nó bắt đầu khiếp vía bỏ chạy, trong họng cứ nghe *cò kè, cò kè*. Và hình như từ đó hổ cứ lại cắm đầu chạy mỗi khi nghe tiếng còi: *cò kè, cò kè*.

Ngược lại tiếng *tù và* lại mời hổ đến, bởi vì giống tiếng hổ gầm; khi biết có hổ, người ta ý tứ không thổi tù và.

Đoạn sau ta sẽ thấy rùa thắng hổ như thế nào.

- Cá Voi

Thờ cúng hổ là do sợ hãi. Nhưng người Việt thờ cúng cá voi là do những công đức của nó. Không làng chài nào gần bờ biển mà không có miếu thờ các xương cốt của cá voi. Trong tự điển hầu như không có từ cá voi; người ta thường gọi là *cá ông*, con cái thì gọi là *bà ngư*.

Vào trung tuần tháng 3 năm 1898, một ngư dân làng Thanh Hà ở cửa sông Gianh thấy một con cá ông khổng lồ chết nổi ngoài khơi. Đó là một phúc lớn cho anh ta và cho cả làng. Anh ta vội vã báo tin cho các viên chức trong làng; họ liền tập trung một số ghe thuyền để ra kéo cá thần. Nhưng triều lại xuống, dòng nước chảy rất mạnh không cách gì có thể đưa khối vật khổng lồ ấy qua được cồn cát. Thế là người ta dùng thừng lớn buộc cá ông lại ngoài cửa sông. Một sự kiện diệu kỳ như báo hiệu việc cá voi muốn dạt vào bờ. Trong khi nước cứ còn rút xuống, dây thừng tự dưng tuột ra, họ kể thế, và *cá ông* dạt vào sông, mặc dầu dòng nước ngược đang rất mạnh, cuối cùng cá ông cập vào không xa đồn cũ Quảng Khê là bao. Một sự kiện khác cũng được xem như phép mầu: dưới đầu chỗ gần vi ngang, có một tấm ván dày trước đây được sơn bóng, nay đã loang lổ mòn đi do nước biển và hàu sò đã bám đầy; đầu cá voi như thế kê trên ấy và họ bảo đó là gối của ngài.

Phải chôn cất ngài. Họ báo cho các nhà chức trách; trên tỉnh đã phái tới một vị đại diện, cấp cho mấy chục quan tiền và mấy tấm vải. Theo nghi thức, khi chôn cất, cá phải được phủ liệm trọn vẹn bằng vải hoặc lụa. Người đầu tiên thấy cá được xem như là *trưởng nam* và thi hành phận sự ấy. Đối với người Việt, *trưởng nam* là con trai cả, hoặc có thể là một người nam thân thuộc trưởng nhánh, khi có ai chết thì điều khiển, chủ lễ khi tang đám và lo việc cúng tế cho vong hồn người quá cố. *Trưởng nam* của cá voi

cũng thi hành phận sự y như một *trưởng nam* trong gia đình đối với người quá cố. Ông ta bận áo chế đại tang, đội mũ rơm, áo rộng, xổ lai, gấu áo bẻ ra ngoài, một tấm vải nhỏ kết ở đằng sau; nghĩa là anh ta được xem như là người thân thuộc gần nhất của bậc linh thiêng vừa mới tạ thế. Chính anh ta là người sẽ cử hành mọi tang lễ và nhận nhiều ân lành nhất của cá voi.

Ngay khi xác cá ông được đưa vào bờ, người ta kê một chiếc ghế dài rồi đặt lư hương lên. Làng Thanh Hà, các làng lân cận, cùng với rất nhiều khách qua đường - vì đó là bến đò đường cái quan - hết thảy đều mang lễ vật dâng cúng: người thì rải giấy vàng bạc, kẻ thì đốt nén hương, đặt ít quan tiền, vái ba vái rồi lùi ra. Người ta cũng mang đến vải vóc lụa là và đốt pháo.

Da thịt của ngài bây giờ cháy lên thành ngọn, mỡ dầu chảy ra đông lại khi gặp nước; một mùi rất khó chịu nồng nặc xông lên lan toả rất xa. Một người Công giáo có mặt tại đó nôn mửa khạc nhổ:

- Đừng khạc nhổ! Một người ngoại giáo nói - Anh làm thế là xúc phạm đến ngài.

- Nhưng thối quá!

- Bậy nào, thơm ghê đấy chứ!

Người ta đào một lạch dài bằng với kích thước của cá; nước triều dâng mang cá lên, khi rút xuống lại để cá nằm khô trong lạch. Nay chỉ có việc là lấp cát lại. Sau đó họ dựng một chòi tranh sơ sài, dâng lễ vật ở đó.

Thường sau khi chôn *cá voi*, thì sau đó ít lâu sẽ xảy ra một điềm lạ nào đó trong làng. Thần cá sẽ ám vào một cá nhân nào đó, qua miệng anh ta sẽ cho biết đó là cá *ông* hay cá *bà*. Ngôi miếu hiện tại thì mang tên *miếu Bà Ngư*.

Cũng trong làng Thanh Hà ấy đã sẵn có một miếu lập lên thờ con cá voi chết trước đó. Một hôm, khi lính Pháp đánh chiếm đồn Quảng Khê, sau cuộc nổi dậy 1885, một đàn cá voi đã đi vào sông. Mấy người lính chẳng có gì vui cho qua ngày, cứ nhắm cá mà bắn. Không biết có con nào chết không, nhưng vài hôm sau, thần cá voi đã nhập vào một dân làng, trách móc:

"Sao thế! Các ngươi đã từng đón tiếp cá mẹ, đã xây đền thờ; nay các con của bà ta đến thăm bà, sao các ngươi nỡ tâm để người ta bắn chúng!".

Một số cá theo hầu khi cá voi vượt biển. Trước hết là *cá cờ*, vì lưng nó thường dựng ngược như cây *cờ*. Đó là những tên cầm cờ cho cá voi. Chúng đi trước mỗi con mỗi bên. *Cá kìm* thì cả trăm con đi trước, những tên kiếm mồi. Chúng săn bắt lũ cá mòi hoặc các loài cá nhỏ trong miệng cá voi. Rồi thì *cá mực* đi theo như các tên khinh binh. Khi tình huống bắt buộc, hoặc để đe dọa kẻ thù, hoặc để làm hoảng sợ một nạn nhân, hoặc do một động cơ nào khác, chúng liền ép túi mực, nhả ra cả một đám đen dài chung quanh con vật. Người Việt xem chúng như những tên lính nhả đạn quanh mình chủ tướng.

Còn về chuyện cá voi giúp người khốn khổ đắm thuyền ngoài khơi thì thật diệu kỳ và lắm trường hợp,

và nhiều sự việc có thật, người này kẻ kia không ngừng chứng thực. Có người bị sóng cuốn xa ra tận ngoài khơi và đến lúc gần đuối sức lại thấy dưới chân mình như có dải cát hay mô đá để anh ta nghỉ mà lấy lại sức. Kẻ khác thì sau nhiều ngày bơi lội, gần như bất tỉnh, lại bỗng thấy cá voi lướt qua dưới người rồi cõng anh ta trên lưng mang vào bờ. Rồi ghe này ghe kia, sắp phải bị cuốn chìm cũng bỗng nhiên lại được hai con cá voi nâng nhẹ lên mang vào chỗ an toàn. Đừng nên tìm cách tranh luận các chuyện ấy với dân làng chài. Niềm tin ấy đã đậm đà ấn dấu trong đầu người dân.

- Rùa

Người ta kiêng không ăn thịt rùa; gặp rùa cũng rủi; con *trút* cũng vậy. Việc tin tưởng này theo người ta kể là do từ ngữ. Tên *con trút* nó cũng trùng với nhóm từ rùa *trút cổ*. Từ đó từ *trút* được dùng để diễn tả điềm xấu: *Trút hồn:* chết; *trút tiền*: thua bài thua bạc; *trút đi cả*: mất hết. Từ đó mà người ta mê tín với con rùa, khác hẳn với quan niệm xưa kia của người Trung Hoa xem rùa là một trong bốn con vật linh thiêng - *Tứ linh.*

Một hôm, rùa nặng nhọc men theo con đường mòn leo lên sườn núi; hổ tiếp nối đến sau, nói: "Tránh đường cho tao vì tao nhanh hơn mầy".

- Mầy nhanh hơn?

- Thì ta cá cuộc xem nào. Này, trước mắt là chập chùng mười hai ngọn đồi đó, ai vượt qua trước người đó thắng.

- Được".

Chú rùa vội vã đi tìm mười hai con rùa khác và bảo mỗi con đóng ở một đồi, dặn dò kỹ lưỡng.

Cuộc đua bắt đầu. Hổ nhào tới, đến đỉnh đồi thứ nhất: "Nào, này rùa, mày ở đâu?" "Tao đây!" Hổ hơi ngạc nhiên về sự nhanh nhẹn của rùa, tức tốc chạy thật nhanh đến ngọn đồi thứ hai, chưa kịp lên tiếng gọi đã thấy rùa ngồi đó. Hổ lại vội vàng cấp tốc dốc toàn lực tới ngọn đồi thứ ba, rùa lại luôn luôn có mặt. Cứ như thế ngọn đồi thứ tư, thứ năm. Hổ kiệt sức trước khi đến ngọn đồi thứ mười hai và thế là rùa thắng cuộc.

- Thỏ

Tôi được nghe câu chuyện về hổ, voi và con chim chiền chiện do một người xóm Bùng, thuộc làng Bồng Lai kể, có nhiều biến cải nghĩ cũng nên nhắc lại.

Hổ và voi cuộc nhau. Voi nói: "Nếu tiếng ta ré lên làm hoảng sợ chim muông rừng núi, thì ta nghiền nát mầy dưới chân ta; nhược bằng nếu tiếng rống mầy mới làm hoảng sợ, thì mày cứ vồ tao mà ăn". Nhưng rồi voi thua cuộc. Nó xin hoãn ba ngày, lang thang gặp thỏ; thỏ thấy voi buồn hỏi cớ sự. Voi kể lại: "Hai hôm nữa là ta bị thịt rồi; ta đã cá với ông anh hổ và thua cuộc". Thỏ nói: "Sợ gì, để cháu liệu cho". Đến ngày, thỏ bảo voi nằm xuống rồi chễm chệ ngồi trên lưng voi. Thấy hổ tới, thỏ la lên: "Ta vừa ăn xong cả một con voi nhưng chẳng có gì ăn thêm *cho luôn*

miệng". Hổ hoảng sợ không dám đến gần, rồi lui xa. Trên đường gặp bầy khỉ, hổ kể chuyện. Khỉ nói: "Bác mà tin là thỏ có thể ăn cả một con voi và cả một con hổ à! Bác hãy trở lui và cứ thản nhiên ăn voi đi. Nào, nếu bác thấy sợ thì bọn cháu dùng dây *dắt* bác đi". Thế là chúng lấy dây leo cột nhau lại rồi ra đi, bọn khỉ đi trước, hổ đi sau. Đến nơi, thấy chúng, thỏ lại lên giọng đỉnh đạt mạt sát: "Bọn vô lại! Chúng mày đã mượn của tao ba con hổ to và béo tròn, nay lại mang trả một con gầy tong lại già còm!" Hổ ngỡ rằng mình bị mắc bẫy, ù té chạy. Bọn khỉ, vài con sổ dây thoát được; còn mấy con khác buột quá chặt, bị hổ lôi đi, chết hết. Quay lại thấy mặt mũi chúng nhăn nhó, méo mó như cười, hổ nói: "Nào, con thì chết, con thì nhe răng ra cười!" Thế là hổ xơi trọn. Từ đó, hễ thấy hổ là bọn khỉ ù chạy trốn, vọt lên đọt cây kêu la, ho hen hoảng sợ.

- Cóc

Một hôm cóc thách với hổ: "Bác có muốn chạy đua với tôi không?" "Cha chả! Nào, thử xem". "Tôi cá là tôi vượt được bác đó". "Được, tao đồng ý". Hổ bắt đầu đi là cóc vớ lấy mút đuôi hổ bám chặt. Sau khi lội suối qua đèo, rừng thưa núi thẳm, hổ dừng lại ngoái nhìn xem cóc có đi theo không. Nhưng khi dừng lại, đuôi hổ vẩy vội làm lia cóc về phía trước vài bước. Cóc lên tiếng: "Tôi đây rồi bác, tìm sau làm gì". Hổ rất lấy làm ngạc nhiên, đề nghị nghỉ ít phút để đi uống nước ở dòng suối gần đó. Gặp rùa đứng đó hỏi: "Ông anh có

chuyện gì mà khao cổ khát họng đến thế?" Hổ trả lời: "Quả thực, tôi quá khát. Có điều tôi lấy làm quá lạ, chú xem, con cóc mà lại vượt qua được tôi khi đua cuộc". Rùa giải thích: "Có gì mà lạ! Nó bám vào đuôi bác đó. Khi bác dừng, đuôi vẩy, thế là lia nó về phía trước. Nếu bác muốn chơi nó, chỉ cần cột một cục đá thật lớn vào đuôi, thế là nó chịu không bám được, bác sẽ thắng". Hổ nghe lời. Cóc không bám được đuôi nữa, nhưng khi hổ lội qua suối, tảng đá nặng đã kéo hổ chết chìm.

Thế đó, trong các câu chuyện có hổ xuất hiện thì hổ thường đóng vai tồi: thường bị đánh bại hoặc bị lừa phỉnh.

Trong câu chuyện dài có liên quan đến câu: "*Cóc kêu ba tiếng, cũng thấu trời; huống chi người ta!*", ta cũng thấy một phần của câu chuyện chiến đấu giữa hổ và cóc. Nhiều con vật trong đó có hổ và cóc tranh luận để biết ai là kẻ có sứ mạng mang các ta thán ở hạ giới do hạn hán lâu ngày đến kiện các thần linh ở thiên giới. Cuối cùng thỏa thuận thử sức từng trường hợp: kẻ nào vượt qua được con suối gần đó nhanh nhất sẽ lãnh được sứ mạng. Hổ lẽ ra là phải thắng nếu chú cóc không tinh khôn đã bám vào đuôi hổ. Cố gắng của hổ khi nhảy qua và cử động bất chợt vẩy đuôi đã ném xa con cóc về phía trước hổ; thế là cóc thắng và được lãnh sứ mạng. Lại nữa cóc cũng khá hùng biện nên được nhận lời: vừa kêu ba tiếng là các thần linh đã cho mưa xối xả.

- **Con dũ dĩ** thường gọi là *Con rụ rị* hay *tụ tị**

Không gì thảm đạm hơn là trong cái im lặng của đêm đen mà nghe tiếng kêu của con *rụ rị* (*Retupax ceylonensis*). Nghe đều đặn hai tiếng thở dài trầm, đột ngột ngưng, rồi tiếp đến kéo một tiếng dài trầm hơn, ngắt quãng hơn, ta tưởng như tiếng nấc của một người sắp chết, hay tiếng rên thảm thiết của người bị cắt cổ trong rừng sâu.

Loài chim đêm đó làm thành một nhóm gồm *chim đa đa, con cò, con vạc và con chuột*... Nhóm này là các nhân vật tạo thành một câu chuyện dài qua đó người Việt đã dùng để cắt nghĩa tiếng kêu của chúng. Mỗi người kể mỗi cách, tôi chỉ thu góp tản mạn rồi kết lại với nhau và xin kể lại theo như tôi hiểu.

Ngày xưa, đa đa, cò, vạc và chim rụ rị êm đềm sống với nhau như anh em một nhà, cùng nhau chia tôm chia cá ếch nhái trong ruộng đồng. Nhưng rủi một hôm chúng đánh bạc với nhau. Vạc, đa đa và rụ rị thua sạch; vì không có gì để trả ngay, thế là đành viết giấy nợ và thầy chuột làm lục sự. Chuột viết giấy giả. Vạc chỉ thua có một vác tiền, tức sáu quan, chuột lại ghi chín chục; anh ta còn ghi trên giấy là rụ rị đã đặt cược hết ruộng của mình. Về trường hợp đa đa thì không nghe kể gì về chuyện giấy tờ. Đến hạn, các con

---

* Còn gọi là *dù dì*: một loài chim cùng họ với cú nhưng lớn hơn, có tiếng kêu "thù thì, thù thì". Xem Nguyễn Như Ý - *Đại từ điển tiếng Việt*, Nxb Văn hóa Thông tin, Hà Nội, 1999 (Chú thích của Biên tập).

nợ không làm sao trả được. Vạc, rụ rị, đa đa mất hết ruộng; bây giờ chỉ mình cò là chủ nhân ông. May lắm là vạc được phép xuống kiếm ăn ở ruộng của cò vào ban đêm mà thôi, nhưng bộ lông lờ mờ và áo quần rách rưới cho thấy nỗi khốn cùng của vạc. Rụ rị cũng chỉ kiếm ăn đêm đêm và ở các đống phân trâu; còn đa đa thì phải rời hẳn khỏi ruộng đồng, suốt đời kiếm ăn ở các vùng đất khô.

Mọi việc đành chịu như thế và từ đó suốt ngày cò rảo khắp ruộng đồng với tư cách là chủ nhân ông. Đêm đến, từ lùm tre rậm chui lủi để trốn ban ngày, vạc ra khỏi nơi ẩn trú, và trong sương đêm tiếng kêu áo não của nó lại vang lên:

Vạc! vạc! Thua một vác!
Thua một vác!
Vạc, vạc! Tao chỉ thua một vác tiền!

Khi ánh bình binh bắt đầu ló dạng, vạc lại quay về tổ buồn bã cất tiếng kêu:

Thua một vác! Thua một vác!

Còn con chim rụ rị đã phải bán sạch sành sanh ruộng của mình, suốt đời cứ não nùng than:

Đông tây, tứ chí, bán hết![1]
Mần như ri, cực cực!
Mần như ri, cùng cực!

Có người thì cho rằng nó kêu như thế này:

---

[1] *Đông tây tứ chí*, giới hạn bốn phía của một cánh đồng.

Tụ tị, tụ tị! Đông tây
Tờ chứng từng nầy!

có ý ám chỉ đến việc giả mạo giấy tờ của chuột.

Cũng có kẻ thì cho rằng tiếng kêu của rụ rị lại là:

Đi mô cũng cực!
Đi mô cũng cực!

Hoặc là:

Tối ni cũng cực!
Tối ni cũng cực!

Còn về cách diễn giải: *Làng cực ta cũng cực*, thì không dính gì đến câu chuyện kể trên.

Con chim đa đa, tội nghiệp cứ tiếc mãi thức ăn của mình ngày xưa trong ruộng nên tối đến cứ đến đồng rạ mà than:

Tiếc rổ tép, đa đa!
Tiếc rổ tép, đa đa!

Hành động gian dối của chuột chẳng có gì lợi cho anh ta cả. Kể từ ngày đó, chuột như là mục tiêu mối thù của vạc, của đa đa, và nhất là của rụ rị, con này không ngừng tìm chuột để vồ ăn. Chuột lấm le lấm lét chui rúc ở bờ tre rậm, nhỏ giọng xuýt xoa:

Chín chục, chục chục!
Chín chục, chục chục!

nhắc lại chuyện cũ về chín chục quan tiền mà chuột đã giả mạo ghi vào sổ sách của cò.

- Con cộc

Chim cộc cũng bị thua bạc. Nó đánh bài với con chim nào không rõ tên nhưng nghe tiếng hót thì biết ngay. Cứ mỗi lần thấy chim cộc thì chú chim kia lại cất tiếng kêu:

Thua rồi, ở cộc!

Và thế là con cộc để khỏi xấu hổ vội vàng lặn xuống nước. Rồi lại ngóc đầu lên, nhìn hớt hãi, lại vội vàng ngụp xuống nước vì nghe tiếng kêu ranh mãnh:

Thua rồi, ở cộc!

- Con cuông (công)

Không ai bất nghĩa như công
Ăn no, lên múa động, mà đi.

Trứng công không nở được nếu có ánh nắng, vì thế công giấu trứng kỹ dưới một lớp rạ.

Ngày xưa quạ và công chung sống trong một lùm cây nhỏ. Mọi việc ổn thỏa, nhưng nhiều khi cũng thấy buồn buồn, cho dù là có bạn có bè với nhau. Để giải trí, một hôm công nói với quạ: "- Chúng mình vẽ và trang sức cho nhau đi; nào, cậu bắt đầu đi, chuyện này thì cậu sành sỏi". Hồi ấy thì đuôi công chưa có màu sắc và quạ thì không đen như bây giờ. Quạ nghiền màu trong mấy cái bát bể rồi lấy bút vẽ biến công thành một con chim đẹp nhất trần gian. Đến lượt công, anh ta rất bối rối. Công nguệch ngoạc bôi đen quạ, mỏ, toàn thân, hai chân đều đen hết. Như

thỏa mãn với tác phẩm của mình, công vẽ cho bạn thêm một vòng trắng quanh cổ. Công chỉ có khả năng làm được ngần ấy. Nó nói với quạ: “Này, cậu thấp nên có lẽ cậu không thấy; nhưng mình thấy rõ đằng kia có khói và một đám lửa; người ta đang thui cả một con bò, lòng ruột họ lại quẳng gần con suối”. Bản tính phàm ăn, quạ vội vàng nói:

- Thôi để lát nữa vẽ thêm màu, để tôi đến đó, lấy hết đem về và chúng mình cùng chén". Công chờ đợi chỉ có thế. Quạ vụt bay đi rồi trở về không. Hóa ra chẳng có gì cả; bạn nó đã gạt nó, rồi sợ trả đũa, đã tìm lên núi mà ở. Kể từ đó công, quạ ở riêng, đứa ở núi, đứa ở đồng, và khi công gặp quạ, nó vừa bay vừa kêu:

Quạ xấu hổ! Quạ xấu hổ!

Khi đậu được trên cành cao rồi nó lại dõng dạc:

Cuông tốt! Cuông tốt!

Câu đầu muốn nhại lại tiếng công khi bay lên cành đậu lúc đêm xuống; câu thứ hai, nếu nhấn vào từ *tốt*, sẽ diễn hệt âm họng, sắc của tiếng công khi đậu được trên cành.

- Chim Qui

Khi vào rừng rậm, lúc đêm xuống, ta sẽ nghe ba tiếng than van, như nức nở, hai tiếng đầu nhanh, tiếng sau ngắt xa hai tiếng trước. Thoạt đầu nghe xa xa, bên kia đồi, rồi hình như chúng gần lại nhau, nhưng luôn luôn tách thành hai.

Người Việt biết rõ câu chuyện của con chim nhỏ đang kêu; họ còn hiểu được nghĩa của mấy tiếng kêu ấy.

Một hôm hai chị em nọ ra giếng, người chị múc nước tắm cho em; rồi đến lượt em múc nước, dùng hai bàn tay nhỏ chà, tắm cho chị. Khi đến ngực, nó nghịch bóp vú trêu chọc chị. Người chị giận dỗi lấy đòn gánh định nện vào cậu em; cậu em bỏ trốn chạy, và người chị đuổi theo tìm. Rồi kể từ đó người ta nghe văng vẳng trong đêm tối tiếng kêu não nùng của con chim:

Bóp một cái thì bóp!
Bóp một cái thì bóp!

Đó là tiếng kêu của người chị chạy tìm đem em về mà không bao giờ bắt kịp. Chuyện còn kể thêm là đầu hôm thì hai tiếng chim nghe vẳng xa nhau, gần sáng thì nghe như sa lại gần nhau, nhưng khi mặt trời loé lên thì im bặt: hai chị em lại chạy xa nhau.

Trong câu trên thì nhấn vào ba từ: *bóp, cái, bóp* được nhại lại như là tiếng chim Qui.

Có nơi lại kể là hai chị em cùng đi *đám* hội (từ *đám* như trong *đám* cưới, *đám* chèo...). Khi trên đường về, lòng hân hoan, cậu em trai có lẽ đã trêu ghẹo chị. Rồi phần xấu hổ, phần sợ bị cha trị tội, cậu bé đã chạy trốn vào rừng; người chị chạy theo đem em về, sẵn sàng tha thứ, vừa chạy vừa kêu:

Bóp thì bóp.

Nhưng cậu em cứ mải miết chạy, đáp lại:

Không bóp!
Đôi ta như thể chim Qui:
Đêm đêm thấy tiếng, ngày đi phương nào!

Hai câu thơ trên, buồn bã như tiếng chim Qui, áo não lòng người vì nét dung dị và rất hiện thực, diễn tả tình cảnh các đôi vợ chồng người Việt thật đáng thương. Suốt ban ngày họ phải vắng nhà vắng mặt: chị vợ lủi thủi hết chợ sớm đến chợ chiều; người chồng đổ mồ hôi sôi nước mắt ngoài ruộng hoặc trên núi; tối ngày mới được gặp mặt nhau.

Ngoài ra tác giả còn lần lượt đơn cử đến các phương ngôn ngạn ngữ liên hệ đến tín ngưỡng thuộc một số động vật khác như: chim Thợ rèn, chim Ò ho, gà Ri, chim Khéc, chim Hét, chim Chèo bẻo, quạ, thằn lằn, tằm, cua, ong Bò vẽ.

Một số ngạn ngữ, tín ngưỡng liên quan đến một số thực vật và đồ vật khác cũng được ghi lại một cách tỉ mỉ.

III - CÁC NƠI LINH THIÊNG

Vũng Tiên

Gần làng Phú Kinh có một khuỷu sông gọi là *vũng Tiên*. Khi nước xuống, ta có thấy ở đáy sông những tảng đá nứt thành đường như một bàn cờ. Đó là *bàn cờ tiên*.

Vực Súng

Trên sông Nguồn Sơn, gần làng *Tróc*, có một nơi gọi là *vực Súng*. Người ta bảo là trước đây các bác

tiều phu chiều tối trở về làng thường vọng nghe nơi đây như có tiếng súng nổ. Có người lại kể nơi đây có một cỗ súng của một ông vua bại trận, vì không thể mang theo được nữa nên đã quẳng xuống sông. Cũng nên liên hệ huyền thoại này với một vài sự kiện lịch sử. Tờ XIV của Bản Đồ hải cảng do Dumoutier[1] xuất bản, đã ghi ở đây một công sự chú thích là *súng*.

Không xa là *vực Chèo*. Đêm đêm người ta thường nghe thấy tiếng hò chèo đẩy nhịp nhàng: đó là các vị linh thần núi.

Vực Tiền

Vực Tiền ở gần làng Kẻ Ngói. Đó là một cái hồ không bao giờ cạn. Theo truyền thuyết, ma quỉ đúc tiền ở hồ này. Trâu xuống tắm, sẽ được những đồng tiền dính ở lưng.; các trẻ chăn trâu vồ lấy sung sướng, nhưng khi xem lại thì trong tay chẳng có gì; tiền chẳng còn mà chỉ thấy một nạm bùn đen. Ngày xưa người ta có thấy ở đáy hồ những đồng tiền lớn, nhưng mà không lấy lên được. Có một vị quan lớn muốn lấy được tiền đã cho nạo vét hồ; từ ấy tiền biến mất và nước trở nên đục.

Đỉnh Lệ Sơn

Dọc xuống dòng Nguồn Sơn, đổ ra thung lũng sông Gianh, ta sẽ thấy ở phía tây ba mỏm đỉnh vươn lên

[1] Nghiên cứu một bản đồ hải cảng Annam thế kỷ XV (*Tạp chí Địa lý lịch sử và địa lý mô tả*, số 2, 1896).

trời trong đó có đỉnh Lệ Sơn. Người ta kể lại ngày xưa cả trăm con đại bàng gồm đại bàng mẹ và các đại bàng con đến đậu trên ấy. Các con đại bàng con, con nào cũng tìm được chỗ đậu trên đỉnh, nhưng đại bàng mẹ chẳng còn chỗ. Nó lượn mấy vòng rồi bay đi kéo theo cả đám đại bàng con. Vì lẽ ấy mà làng Lệ Sơn không được chọn làm kinh đô và cũng chẳng có ai dựng được một triều đại vương đế.

Câu chuyện hoang đường kia hình như phỏng theo một câu chuyện tương tự thịnh hành ở Đàng Ngoài. Không biết ở vùng thung lũng sông Gianh có biết câu chuyện ấy không.

Chùa Hang

Chùa Hang còn gọi là động Tróc, hoặc động Cù Lạc hay đúng hơn là động Phong Nha, hoặc chùa Nghe theo tên của làng. Đó là một trong những kỳ tích của miền Trung. Chúng gợi lên nhiều thán phục cho du khách. Ở lối vào còn lại bệ một bức tượng Chàm nay đã bị mất. Sau khi lần mò theo thuyền dưới lòng đất độ tám trăm mét rồi đi bộ thêm hai trăm mét nữa, ta sẽ thấy giữa các đường cột thiên nhiên tuyệt vời do nước bào xói còn sót lại di tích của một bàn thờ Chàm khác. Trên vách còn khắc ghi nhiều dấu vết của người thời trước và dưới nền đất còn rơi vãi những mảnh vụn nhiều bức tượng nhỏ, chứng tích sự sùng bái thần thánh nơi đây của người Chàm ngày trước.

Người Việt vẫn còn tiếp tục thờ thần của động. Vào khi khô hạn vẫn cúng lễ trước ngưỡng hang. Dân làng

khác cũng lần lượt đến bằng đường sông. Các bác chèo thuyền vừa đẩy mái giầm vừa hô:

Hô mưa! Hô mưa!

Đến nơi, người ta bày một mâm xôi rượu trước am ở lối vào, lạy bốn lạy. Đoạn vị chủ lễ lâm râm khấn và buộc tờ giấy có chép lời khấn vào cổ một con chó rồi ném xuống sông. Lại bái lạy và lui về.

Nghe đâu ngày xưa việc cúng bái như thế mang lại nhiều hiệu quả lạ lùng: chưa về tới nhà là trời đã đổ mưa. Nhưng từ khi có người Âu năng lui tới, thần mất linh hay ít nhất cũng không còn ban ơn cho sinh linh phàm thế nữa.

Theo người ta kể cho tôi thì lễ bái nhằm khiêu khích thần linh. Người ta quẳng chó xuống nước nhằm làm bẩn nơi ở của thần, buộc thần phải làm mưa để kéo xác chó đi xa khỏi làm ô uế động. Tính chất khiêu khích kiểu ấy cũng còn thấy ở nhiều hình thức cúng tế công khai của người Việt. Cũng thế, ở làng Cương Hà người ta đem phơi nắng sắc phong của các thần bảo hộ làng một khi các chư thần không đáp ứng lời thỉnh nguyện của họ.

Thành Cao Lao

Ở làng Cao Lao Hạ có một công sự gốc Chàm, sau này được người Việt trùng tu. Từ công sự này lại hình thành thêm một câu chuyện.

Vua Chàm (*vua Lôi, vua Lạc*) đã trị vì ở đó rồi chết. Người ta đã chôn cất nhà vua ở đó cùng với kho

tàng châu báu của ông ta. Họ cũng còn chôn ở bốn góc thành bốn con thú sống, miệng ngậm *nhơn sâm*: nhơn sâm này sẽ giữ cho thú sống được dưới đất; chúng cũng sẽ trở thành như thần linh gìn giữ thân xác và châu báu của nhà vua.

Ngày xưa thành có *hào* bao bọc, nhưng nay chúng đã trở thành ruộng lúa. Trâu tắm ở đó thì có những đồng tiền lớn dính vào lưng, vào sườn, nặng đến nỗi trâu không đứng dậy được và đôi khi phải chết chìm dưới nước.

Đền Lúa

Cũng ở làng này người ta còn giữ việc thờ cúng theo tập tục Chàm: đó là việc thờ vỏ *trấu* của hạt lúa thời xưa. Nó to bằng vỏ trái dừa, nhưng cũng bị hủy phân nửa qua thời gian. Nhưng cách đây khoảng hai mươi năm, nó đã bị đánh cắp mất rồi. Trước đây nó được thờ ở đền *Ông Lúa bà Lúa*. Tương truyền hạt lúa thời xa xưa ấy có sức dinh dưỡng kỳ diệu: chỉ một mảnh vụn bỏ vào cũng đủ làm nở đầy cả một nồi, cả nhà ăn no.

Khe Chày

Khe Chày là một phụ lưu hữu ngạn Nguồn Sơn chảy vào sông, cách khoảng hai cây số về phía thượng nguồn động Phong Nha. Lại một câu chuyện lịch sử gắn liền với dòng khe.

Ngày xưa, khi Gia Long dựng nghiệp - cần lưu ý là lối nói sáo ngữ này thường bắt đầu mọi câu chuyện huyền thoại, trong trường hợp này lại là chuyện thật -

Hoằng Thùy chống lại nhưng thất bại, ông ta bỏ chạy ra Bắc, đến Nguồn Sơn, ông ta nhảy lên voi. Cổ voi mang cả một xâu vàng. Các quan khác cũng lên voi. Theo sau là cả một đoàn đông đảo quân binh, người nhà, đàn bà, trẻ con. Đến sông động Phong Nha, đám tàn quân bám vào chân, vào đuôi, vào bành voi để được qua sông làm chậm lại cuộc rút quân của Hoằng Thùy. Đến khe Chày cũng vậy. Bấy giờ Hoằng Thùy ra lệnh cho quản tượng đánh đập kẻ nào bám vào voi. Chính Hoằng Thùy cũng rút gươm làm gương. Một số đông người đã chết thê thảm trong dòng khe. Từ đó cứ mỗi lần mưa đổ, khe dâng nước, là màu nước đo đỏ - đó là máu của các nạn nhân do Hoằng Thùy sát hại.

Đó là một trong những câu chuyện hiếm hoi mà người dân còn giữ được về cuộc chiến giữa Gia Long và nhà Tây Sơn, mặc dù lịch sử cũng gần đây thôi. Hoằng Thùy là em thứ của Quang Toản, vị vua cuối cùng của nhà Tây Sơn. Ông ta tham gia vào cuộc viễn chinh năm 1801 với chức *Tiết chế*, Đại tướng quân tổng chỉ huy. Sau trận Nhật Lệ (Đồng Hới) chấm dứt quyền lực của nhà Tây Sơn, Gia Long toàn thắng, ông ta bôn tẩu chạy ra Nghệ An, lần theo đường núi, và như vậy đi ngang qua Cù Lạc[1].

Người dân làng Cù Lạc

Ngày xưa, có một người dân làng Cù Lạc, họ Nguyễn, Nguyễn Quí Lăng; ông ta ra trận, bị chặt đầu

---

[1] Xem *Liệt truyện*, phần mở đầu, quyển 30, tờ 53, 54.

trong lúc giao tranh, đã lên ngựa chạy về làng. Sau khi vượt qua *hói Roọng* (hói Ruộng - *gcnd*) chia cách làng Cổ Giang và làng Cù Lạc; đầu ông ta đang lủng lẳng trên vai đã lìa ra và rơi xuống đất. Ông ta đã cúi xuống, lượm lên, lắp lại trên cổ rồi hỏi vợ con đang đứng đó, trong đồng: "Đầu ta đã bị chặt, ta có thể sống được như thế nữa không?" "Không, chết thôi", họ trả lời như thế. Bấy giờ ông ta ngã xuống ngựa và chết.

Người ta chôn cất ông gần *Lèn*, một mỏm đá vôi ở thượng nguồn. Cạnh ngôi mộ là một cái *nghè*, miếu nhỏ thờ cúng vong hồn ông ta. Nhưng ngôi làng một thời bị hỏa hoạn liên miên. Người ta xin xăm và được trả lời là vì *nghè* của Nguyễn Quí Lăng không nằm đúng chỗ. Người ta liền chuyển đến đúng nơi ông ta đã ngã ngựa xuống. Họ cũng thờ ở đó vong linh một người dân làng khác, Bổn Xã, người Cù Lạc, họ Dương, nhưng ít công lao hơn.

Ông Nguyễn Quí Lăng ấy đã được phong *thần*, thần bảo hộ, nằm trong gia phả của họ Nguyễn. Tôi không rõ là tước ấy có do vua ban sắc phong không. Nhưng dù sao thì hiện giờ sắc phong ấy không còn. Ông ta sống cách đây đã bảy, tám đời. Như thế cũng phải trở về vào giữa thế kỷ XVII, vào thời Trịnh Nguyễn phân tranh. Có lẽ ông ta đã chiến đấu bên phía Trịnh, vì thung lũng Nguồn Sơn hình như thuộc về họ Trịnh.

Mũi Đá Nhảy

Được gọi là Mũi Đá Nhảy vì con đường quan lượn vòng quanh một vách đá do nước biển phủ tràn và khi

thủy triều xuống, muốn đi qua đó phải nhảy từ viên này sang viên khác. Đoạn đường nầy cũng khoảng hai trăm mét.

Người ta thấy trên một trong những viên đá có một dấu lõm mường tượng như một dấu chân người rất to lớn. Truyện kể rằng ngày xưa Hồng Lộ, một nhân vật huyền thoại, đã nhảy xuống đây câu chơi. Cá đã cắn câu nhưng rồi thoát được. Tức mình ông ta dậm chân và từ đó in dấu trên tảng đá.

Chùa Hang

Sát bên cạnh Mũi Đá Nhảy, trong một hốc đá ngòng ngoèo là một bức tượng Chàm được người Việt thờ kính, gọi là chùa Hang, cũng giống như ở động Phong Nha. Người ta kể lại là một ông thầy pháp người Tàu vượt biển trên một chiếc thuyền đã đoán thấy nơi đây có một bức tượng đang ẩn giấu; ông ta báo cho dân làng và từ đó việc thờ kính bắt đầu. Bức tượng này bàn tay bị vỡ, đầu cũng bị gãy nhưng được gắn lại bằng sáp. Một hôm "Ông Thầy", tức hổ, vào hang, nhảy lên vồ tượng, vì cứ nghĩ đó là một người đang sống, và tượng bị vỡ là vì thế.

THƯ MỤC THAM KHẢO

E.F.E.O, Hanoi, *Bulletin des Amis du Vieux Hué,* Edition Intégrale (CD.ROM), 1998

Léopold CADIÈRE, *Croyances et Pratiques Religieuses des Vietnamiens,* T.I, Imprimerie Nouvelle d'Extrême-Orient, Saigon, 1958.

Léopold CADIÈRE, *Croyances et Pratiques Religieuses des Vietnamiens,* T.II, Publications Hors Série de l' Ecole Française d'Extrême-Orient, Saigon, 1955.

Léopold CADIÈRE, *Croyances et Pratiques Religieuses des Vietnamiens,* T.III, Publications Hors Série de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Saigon, 1957.

Georges LEFAS, *In memoriam, "Le père Léopold-Michel Cadière",* Bulletin des Missions Etrangères. (B.M.E).

Georges COEDES, *Hommage au R.P Cadière,* B.M.E.

NGUYỄN TIẾN LÃNG, *Hommage vietnamien au R.P Cadière,* B.M.E.

Gabriel Le BRAS, *L'apport du Père Cadière à la sociologie religieuse,* B.M.E.

Bernard-MAÎTRE, S.J, *Le R.P Cadière, missionnaire apostolique des Missions Etrangères de Paris,* B.M.E.

BÙI QUANG TUNG, *Le R.P Léopold Cadière (1869-1955)*, Bulletin de l' Ecole Française d'Extrême-Orient, XLIX .2,1955.

PHAN KẾ BÍNH, *Việt Nam phong tục,* Nxb Tp. HCM, 1995.

TRẦN NGỌC THÊM, *Cơ sở văn hóa Việt Nam*, Nxb Giáo Dục, 1998.

QUỐC SỬ QUÁN TRIỀU NGUYỄN, *Đại Nam thực lục*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1968.

THÁI VĂN KIỂM, *Đất Việt trời Nam,* Nguồn Sống xuất bản, Saigon, 1960.

CÁC TÁC GIẢ VÀ TÁC PHẨM KHÁC ĐƯỢC TRÍCH DẪN

Tác giả & Tác Phẩm:

- le **BRIS**, *Les Canons-Génies du Palais de Huế*
- Trần văn **CHƯƠNG**, *Khảo luận về tinh thần Hán Việt*
- de **CHOISY**
- **COUVREUR**
- Raymond **DELOUSTAL**, *Tư pháp Annam xưa*
- G. **DUMOUTIER**, *Thuật Phong thủy ở người Việt*
- Hồ Đắc **ĐIỀM**, *Phụ quyền trong luật Annam*
- Nguyễn **ĐÔN**
- **Chaigneau ĐỨC**
- **FARJENEL**
- M. **FAVRE**
- P. **GÉNIBREL**
- **De GROOT**, *Những tế lễ hàng năm ở Emouny*
- Jean **GUẸNNOU**, báo *La Croix*
- Edouard **HERRICOT**
- Nguyễn đình **HOÈ**, *Về di hài của anh em nhà Tây Sơn trong Khám đường*

- Jean **KOFFLER**, *Lịch sử Đàng Trong*
- E. **LESSERTEUR**, *Thọ Mai Gia lễ*
- Trần văn **LIÊN**, *Các đại thác di sản trong luật Annam*
- **LOUVRET**, Tôn giáo người Việt...
- **MẠNH TỬ**
- **MADROLLE**
- Cardinal **MERCIER**
- R. **ORBAND**, *Lễ an táng vua Thiệu Trị*
- **PHILASTRE**, *Annam pháp điển*
- Corentin **PETILLON**
- Alexandre de **RHODES**
- **SCHREINER**, *Các định chế của người Việt Nam ở xứ Thủy Chân Lạp trước cuộc chinh phục của người Pháp*
- **SOUVIGNE,** Tôn giáo người Việt...
- **TYLOR**
- Bénigne **VACHET** Tôn giáo người Việt...
- *Đại Nam nhất thống chí*
- *Đại Nam thực lục*
- *Hội Điển*
- *Liệt truyện*

MỤC LỤC

NHÀ XUẤT BẢN THUẬN HÓA
33 Chu Văn An, Huế -- ĐT: (054) 823847, 821228

VĂN HÓA, TÔN GIÁO, TÍN NGƯỠNG VIỆT NAM DƯỚI NHÃN QUAN HỌC GIẢ L. CADIÈRE

Chịu trách nhiệm xuất bản:
NGUYỄN DUY TỜ
Biên tập: **LÊ HÒA**
Trình bày: **QUỐC THẮNG**
Sửa bản in: **HOÀNG LÊ**

Đơn vị liên doanh:



In 1.000 cuốn, khổ 13x 19cm, tại Cty CP In Phan Văn Mảng.
Số đăng ký kế hoạch xuất bản: 98-2006/CXB/74-03/ThuH.
Quyết định xuất bản số: 2820/QĐ-VHTT cấp ngày 15-5-2006.
In xong và nộp lưu chiểu Quý II/2006.

VĂN HÓA, TÔN GIÁO, TÍN NGƯỠNG VIỆT NAM

DƯỚI NHÃN QUAN HỌC GIẢ L. CADIÈRE

CHỦ BÚT TẠP CHÍ
BULLETIN DES AMIS DU VIEUX HUE
ĐÔ THÀNH HIẾU CỔ (1914-1944)

Thời đại
THOIDAIBOOKSLTD
Website:www.sachthoidai.com.vn&nhasachtre.com

NHÀ SÁCH TRẺ
394 Nguyễn Thị Minh Khai, TPHCM.DT:8344030
Fax: 8344029.E-mail: nhasachtre@yahoo.com



GIÁ: 75.000Đ